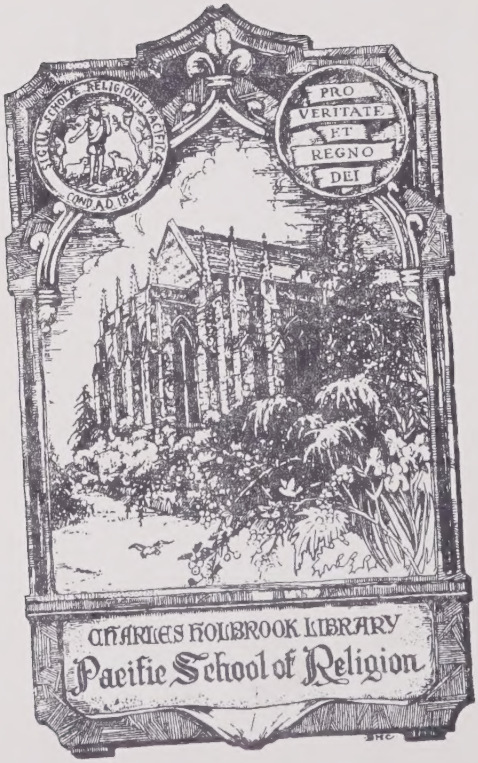
NON MORIAR SED VIVAM ET NARRABO OPERA DOMINI
Luther
Jahrbuch
1960


SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND. A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/lutherjahrbuch0027unse

Luther-Jahrbuch

Jahrgang XXVII 1960

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Luther-Jahrbuch

1960

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben

von

Professor D. Franz Lau

Markkleeberg bei Leipzig

Jahrgang XXVII 1960

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Lutherisches Verlagshaus Berlin

72033

BX
8009
L973
V.27
1960

Verlag: Lutherisches Verlagshaus Herbert Renner, Berlin-Grunewald
Druck: Pergamos-Druck, Heidrich & Bender, Hamburg 1
Ladstetter Verlagsbuchbinderei G. m. b. H., Hamburg

VORWORT

Ein Melanchthon-Beitrag steht an der Spitze der Aufsätze, die das vorliegende Luther-Jahrbuch 1960 bringt. Obwohl es in ihm nicht um die Beziehungen zwischen Melanchthon und Luther geht wie in dem anderen Aufsatz, den das Luther-Jahrbuch 1958 aus der Feder des gleichen Verfassers brachte, sondern um Melanchthons eigene Konzeption bei der Abfassung seiner Loci, wird im *Melanchthonjahr* 1960 dem Verständnis entgegengebracht werden, daß im Lutherjahrbuch zunächst von Luthers bedeutendstem Mitarbeiter Melanchthon gehandelt wird.

Das Jahr 1960 ist auch ein Zinzendorfjahr, das Jahr, in dem der Todestag des Grafen (9. Mai 1760) sich zum 200. Male jährt. Ein Aufsatz über Zinzendorf und Luther konnte wegen einer Erkrankung seines Verfassers nicht rechtzeitig fertig werden. Er soll, als eine Art Rückschau auf das Zinzendorfjahr, an der Spitze des Luther-Jahrbuches 1961 erscheinen. — Leider mußten aus zwingenden Gründen auch Besprechungen, die für das vorliegende Buch vorgesehen waren, zurückgestellt werden.

Zum letzten Male wird diesmal die Luther-Bibliographie in der herkömmlichen Weise erscheinen. Natürlich hat es etwas für sich, immer die Neuerscheinungen eines runden Jahres aufzuführen. Aber die Nachteile, die mit dem Verfahren verbunden sind, sind untragbar groß. Es ist sehr mißlich, daß das, was im Jahre 1957 erschienen ist, erst im Luther-Jahrbuch 1960 bekanntgemacht wird. Die meisten Titel stehen dabei längst schon im Karteikasten; um derjenigen Titel willen, die erst nachträglich bekannt werden, muß mit der Veröffentlichung aber so lange gewartet werden, wobei für Vereinzeltes trotzdem noch Nachträge in späteren Jahrbüchern gebracht werden müssen. Die Luther-Bibliographie 1961 wird deshalb alles bringen, was bis zum 31. Juli 1960 bei der Schriftleitung bekannt geworden ist. Was nachträglich bekannt wird, kommt einfach mit unter die Titel der Luther-Bibliographie des Jahrbuches 1962, das im allgemeinen natürlich Veröffentlichungen aus 1960 (II) und 1961 (I) anzeigt. Ich hoffe, daß das neue Verfahren als hilfreich empfunden werden wird.

Das Schema, nach dem die anzuzeigenden Titel auf Gruppen und Untergruppen aufgeteilt sind, ist von den früheren Luther-Jahrbüchern übernommen, erweist sich aber als revisionsbedürftig. Nur unter gewissen Hemmungen reiht man eine Veröffentlichung über Luthers Humor unter „Würdigung der gesamten Persönlichkeit und ihres Werkes“ ein. Unter „Einzelne Lebensdaten und -phasen“ gehört sie gewiß nicht. Eine Sparte, die die Würdigung der Persönlichkeit Luthers unter bestimmten Aspekten betrifft, fehlt. Bei der geplanten Umstellung der Luther-Bibliographie ließe sich das Schema mit verändern bzw. erweitern. Es liegt mir daran, es ausdrücklich auszusprechen, daß ich für Mitteilung von Desiderien und Anregungen empfänglich und dankbar bin (Markkleeberg 1, Mittelstraße 8).

Schließlich beabsichtige ich, wenn ich Lutherbücher und Lutheraufsätze irgendwo in bibliographisch mangelhafter Form angezeigt finde und nur unter Beschwerlichkeiten mir heranschaffen oder exakt bibliographieren kann, den Verfassern einfach Vordruck eines Karteiblattes zuzuleiten. Für baldige Rücksendung des ausgefüllten Blattes bin ich in jedem Falle außerordentlich dankbar.

Markkleeberg/Leipzig, Herbst 1959. Franz Lau

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

Inhaltsverzeichnis VII

Wilhelm Maurer, Professor D., Erlangen:

Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift 1

Bernhard Lohse, Privatdozent Dr., Hamburg:

Luthers Christologie im Ablaßstreit 51

Franz Lau, Professor D., Markkleeberg/Leipzig:

Père Reinoud und Luther. Bemerkungen zu Reinhold Weijenborgs Lutherstudien 64

Buchbesprechungen 123

Luther-Bibliographie 1957 138

Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift

Ein Beitrag zur Hermeneutik der Reformationszeit

Von Wilhelm Maurer

Daß Melanchthons Loci Communes eine wissenschaftliche Programmschrift sein wollen, steht vom Erscheinen ihrer ersten Auflage an fest. Es darf aber hier die Frage noch einmal überprüft werden, welche Vorstellung von der Wissenschaftlichkeit der Theologie dieser klassischen Schrift des frühen Protestantismus zugrunde liegt. Denn von der Antwort auf diese Frage hängt es in hohem Maße ab, wie wir Ursprung und Verlauf einer Theologiegeschichte des Protestantismus zu beurteilen haben.

Eine Antwort, die weithin als endgültig angesehen wird, hat Paul Joachimsen 1926 gegeben[1]. Er hat in der Lehre von den Loci ein wissenschaftliches *System* entdeckt, „das mehr als ein Jahrhundert in allen Disziplinen eine fast beherrschende Rolle gespielt hat"(27), und hat Melanchthon die Absicht zugeschrieben, „die neue Lehre durch Anwendung des Systems der Loci zu einer Wissenschaft zu machen"(30). Zum Verständnis dieses Systems geht Joachimsen richtig aus von der ersten Fassung von Melanchthons Rhetorik (1519), die wir später noch genauer ins Auge fassen werden.

Joachimsen setzt sie in Beziehung zu Rudolf Agricola (gest. 1485), vor allem zu dessen Hauptwerk De inventione dialectica. Er findet in der Lehre von den Loci, die Agricola hier vertritt, einen universalen Erkenntnisdrang ausgesprochen, der sich eine „Neukonstruktion des Globus intellectualis" zum Ziele setzte und die Loci aus den allgemeinen Denknotwendigkeiten ableitete, die in allen Zweigen des menschlichen Wissens auftreten (36 ff). Und Melanchthon hat, nachdem schon Erasmus die Lehre von den Loci zur Systematisierung der Schriftaussagen verwandt hatte, das reformatorische Rechtfertigungs- und Heilserlebnis an den Grundbegriffen des Römerbriefes dargestellt, damit also den Versuch gemacht, „die religiöse Erfahrung des einzelnen in eine logische Deduktion von allgemein gültigem Charakter zu verwandeln"(84).

Der universale Drang, der Agricola beseelt hatte, scheint also nach Joachimsen bei seinem Enkelschüler Melanchthon durchaus noch vorhanden zu sein. Denn mit Hilfe des Systems der Loci soll er von einer biblisch begründeten religiösen Erfahrung aus ein neues Wissenschaftsystem geschaffen haben, das schon in

1 Loci communes. Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation. Luther-Jahrbuch VIII, 1926, 27—97.

den die Loci vorbereitenden Schriften „eine Psychologie, eine Ethik, eine Staats- und Weltkunde“ (85) ins Auge faßte. Die Wissenschaftlichkeit der Loci liegt also für Joachimsen nicht nur darin, daß Melanchthon von seinen humanistischen Vorgängern Agricola und Erasmus mit der Lehre von den Loci eine von den Zeitgenossen allgemein als wissenschaftlich anerkannte Methode übernahm, sondern sie auch zu einer Systematisierung der Wirklichkeit verwandte, die in den großen Systemen der Scholastik ein Vorbild besaß und von der neuzeitlichen Philosophie weiter fortgeführt wurde.

Joachimsens Behauptung bezüglich der Loci-Methode vermögen wir zu bejahen, müssen sie aber einschränken und konkretisieren; seinen geistesgeschichtlichen Aspekten vermögen wir nicht zuzustimmen. Wir vermögen vor allem einen universalen Erkenntnisdrang in der ersten Auflage von Melanchthons Loci nicht zu erkennen, ein Verständnis des Loci-Begriffes, das dazu hätte hinführen können, nicht wahrzunehmen und meinen damit auch eine besonders enge Beziehung Melanchthons zu Agricola ablehnen zu müssen. Wir glauben, daß Joachimsen auf diese Beziehung ein allzugroßes Gewicht legt und daß er die Bedeutung Agricolas für die spätere Entwicklung überschätzt und falsch begründet[2]. Aber ehe wir auf diese zeitgeschichtlichen Zusammenhänge eingehen, wollen wir die Verwendung des Loci-Begriffes bei Melanchthon anhand seiner theologischen Hauptschrift und ihrer Vorarbeiten untersuchen.

I.

Melanchthons Loci communes von 1521 und ihre Vorarbeiten

a) Die Summa der Theologica Institutio von 1519

Als erste Vorarbeit für die Loci communes hat Melanchthons Theologica Institutio in Epistolam Pauli ad Romanos[3] zu gelten. Ihr ist eine *„Summa“ des Römerbriefes* beigegeben (56 ff), in der Melanchthon sich die exegetische Grundlage für die Institutio geschaffen hat. Und diese Grundlegung wird mit Hilfe der

2 An charakteristischen Beispielen hat Gerhard Ritter (Die Heidelberger Universität I, 1936, 467 ff) die Überbewertung, die Agricola bei Joachimsen erfährt, aufgedeckt und die nüchterne Einschätzung seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung, die A. Faust (Die Dialektik Rudolf Agricolas, ein Beitrag zur Charakteristik des deutschen Humanimus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 34, 1922, 118—135) im Anschluß an Karl Prantl (Gesch. d. Logik im Abendlande IV, 1870, 167 ff) umfassend begründet hatte, wieder zu Ehren gebracht. Beachte auch die instruktiven Bemerkungen, mit denen A. Lang (Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, 1925, 59 ff) die Loci-Methode Agricolas und ihre Nachwirkungen charakterisiert.

3 CR 21, 49 ff, wohl im Zusammenhang mit der ersten von ihm gehaltenen Römerbriefvorlesung im Laufe des Jahres 1519 entstanden. Wo in den Abschnitten a) bis c) dieses ersten Kapitels bloß Seite und Zeile angegeben ist, bezieht sich das Zitat auf CR 21.

Regeln der Rhetorik gewonnen. Der Römerbrief des Apostels Paulus wird als eine Rede verstanden, die nach den Vorschriften der antiken Redekunst aufgebaut ist.

Damit hat Melanchthon den Schlüssel gefunden zu einer exegetischen Methode, in der der Begriff der Loci eine entscheidende Rolle spielt. Er bietet — das können wir hier schon feststellen — nicht die Grundlage für eine Systematik, die die Summe der Erscheinungen einheitlich zusammenzufassen trachtet und dabei auch die religiösen Erfahrungen mit einbezieht; sondern die Loci sind Hilfsbegriffe, die, aus der Exegese gewonnen, das Verständnis biblischer Texte und damit der Heilsoffenbarung überhaupt erschließen sollen. Die exegetische Methode, in deren Dienste sie stehen, unterscheidet sich formal von der Auslegungsweise, die Luther etwa in seiner Römerbriefvorlesung verfolgt hatte. Sie ist formal und inhaltlich verschieden von der scholastischen Exegese, die ihre theoretischen Fragen an den Text herantrug. Die neue exegetische Methode Melanchthons denkt mit Luther in den begrifflichen Kategorien, die der Text ihr darbot. Aber sie benützt über ihn hinaus ein vom Humanismus übernommenes Denkschema, das es gestattete, aus der Fülle biblischen Begriffmaterials die Leitbegriffe, eben die Loci zu gewinnen. In dieses zuerst in der antiken Rhetorik geprägte Denkschema gehören die Loci hinein. Indem der christliche Humanist Melanchthon es übernahm, hat er das reformatorische Schriftverständnis der Wissenschaft seiner Zeit einleuchtend zu machen verstanden und zugleich der reformatorischen Schrifttheologie die Möglichkeit gegeben, die biblische Wahrheit von ihren zentralen Punkten aus einheitlich zu entfalten. Die Loci communes gehören, soweit sie mit der Geschichte der Wissenschaft in Zusammenhang stehen, in die Entwicklung der Exegese hinein.

Indem Melanchthon das Ergebnis seiner erstmaligen Auslegung des Römerbriefes zusammenfaßt, bestimmt er zunächst das Genus der hier durchgeführten Rede: „Oratio est generis iudicialis“ (56, 45) — aus dem Urschema der antiken Rede, der Gerichtsrede, muß zunächst der Begriff der Loci verstanden werden. In ihr wird der „Status causae“ vorangestellt, der Prozeßgegenstand, der das Thema der Gerichtsrede bestimmt. Und dieses Thema umfaßt den Grundbegriff der Reformation: „Justitia ex fide sine operibus“[4].

Die Hauptstücke einer Gerichtsrede — exordium, narratio, confirmatio — lassen sich auch im Römerbrief des Apostels Paulus nachweisen. Das *Exordium* ist — wiederum der rhetorischen Tradition entsprechend — vielfältig gegliedert. Aus der Inscriptio (Röm 1, 1—7) entnimmt Melanchthon die dialektische Spannung zwischen dem Dienst am Gesetz und dem Dienst für Christus, die identisch

4 56, 41 ff: Status caussae: Justitia ex fide sine operibus, et nullum opus potest affectum immutare, sed sola fides impetrat iustitiam, hoc est innovationem nostri.

ist mit der zwischen Gesetz und Evangelium. Zum eigentlichen Exordium gehören Danksagung (Röm 1, 8 ff) und Ausrichtung auf das Kommende (Attentatio, Röm 1, 16 ff); was Cicero zur Wahl stellt[5], das fügt Paulus also hier zur Einheit zusammen. Dabei taucht in der Danksagung zuerst der Locus-Begriff auf (loci benevolentiae apti), ganz unbetont als etwas Selbstverständliches, Allbekanntes. In der Attentio begegnen wir noch einmal dem dialektischen Begriffspaar von Gesetz und Evangelium, das wir aus der Adresse schon kennen.

Die *Narratio* umfaßt den Lagebericht von Röm 1, 18 bis 3, 31; ihr Thema — der Zorn Gottes über Heiden und Juden — ist gleich mit dem einleitenden Satz gegeben. Nach Cicero[6] soll aus einer solchen möglichst straff durchgeführten Erzählung das Ziel der Gerichtsrede klar hervorgehen. Demgemäß zeigt Paulus in diesen Kapiteln den Unwert der aus dem Gesetz hervorgehenden Eigengerechtigkeit; als „summa narrationis" wird diese Absicht in zwei Axiomen zusammengefaßt (57, 22 ff) und zweimal (Röm 2, 1—16; 3, 1—9a) durch das Stilmittel der Abschweifung, des weiter ausholenden Exkurses (digressio) unterstützt. Das Thema ist damit neu gewonnen und inhaltlich vertieft: Die Glaubensgerechtigkeit ohne Werke ist die Christusgerechtigkeit (57, 13).

Dieses Thema wird nun in dem Hauptteil des Briefes (Kap. 4 bis 8) durch die *Confirmatio* mit 6 Argumenten (Röm 4, 1—15) unterstützt. Auch für Cicero liegt bei dieser Argumentatio (tractatio) der Hauptton seiner Rede; hier haben für ihn auch die Loci ihre eigentliche Stelle. Sie dienen bei ihm der amplificatio, der rednerischen Fülle, in der die eigentliche Vollkommenheit des Orators besteht und in der er, die vorauszusehenden Einwände des Gegners vorwegnehmend, in die verwandte Wissenschaft der Disputationskunst, der Dialektik, hinübergreift[7]. Loci *communes* heißen hier die dabei vorgebrachten Beweisgründe deshalb, weil sie in ihrer Allgemeinverbindlichkeit im forensischen Streitgespräch von beiden Partnern anerkannt werden müssen. Sie reichen damit über die Dialektik hinaus, in andere Lebensgebiete, vor allem aber das religiös-sittliche hinüber. Sie werden entweder aus der Sache selbst gewonnen oder von außen her an sie herangebracht[8].

Auch Melanchthon stellt im Römerbrief diese Amplificatio als das Hauptstück der Confirmatio fest (58, 11 ff); und neben der Exhortatio rechnet er dazu einen besonderen „locus didacticus" (58, 17 f), mit dem er die drei Loci peccatum, gratia, lex verbindet. Auch Cicero kennt einen locus didacticus; wer ihn anwendet, ist nach ihm der beste Redner, der Klugheit und Beredsamkeit miteinander verbindet[9].

---

5 Aut concilietur auditor aut erigatur aut paret se ad discendum; Orator, ed. O. Seel, Heidelberger Texte 21, 1952, 77, 11.

6 Orator 77, 12 ff. 7 Orator 74, 1 ff. 8 Orator 56, 3 ff; 78, 16 ff; 75, 23 ff.

Wenn wir genau zusehen, meint Melanchthon hier mit dem „locus didacticus" nicht jene drei Grundbegriffe, sondern den ganzen Abschnitt von Röm 5, 12 bis 7, 13, in dem sie im Mittelpunkte stehen und unter dem Gesichtspunkt des „quo, quid et unde" miteinander in Beziehung gesetzt sind. Paulus selbst hat jene Beziehungen in seinem Text hergestellt, hat darin (Röm 6, 1 bis 7, 6), abermals in Form einer „digressio", eine „moralis disputatio regni peccati, legis et gratiae" veranstaltet und den Unterschied der drei Sphären bezeichnet. Wenn Melanchthon dann anderswo, vor allem in der Institutio selbst, jene drei Begriffe „loci theologici" nennt, so unterstellt er, daß Paulus in dieser Disputation eben „disputationsweise", d. h. dialektisch redet. Wenn der Redner Paulus in dem Abschnitt Röm 5, 12 ff einen „locus didacticus" verwendet, so geht er damit aus dem genus iudiciale in das genus deliberativum der Rhetorik über, greift aber, dabei ganz Ciceros Vorschlägen folgend, zugleich in die Nachbarwissenschaft der Dialektik hinein. Sünde, Gesetz, Gnade sind hier loci dialectici im Rahmen einer theologischen Disputation, die Paulus anstellt. Indem Melanchthon seiner Argumentationsweise Schritt für Schritt folgt und das rhetorische Verfahren, das der Apostel durchführt, sich genau vergegenwärtigt, die Regeln, die dieser anwendet, in seiner Textinterpretation feststellt, stößt er auf die loci theologici[10].

Wir können jetzt einigermaßen verstehen, was mit den Loci gemeint ist und wie sie zustande kommen. Sie werden von Melanchthon nicht erfunden, sondern gefunden. Sie sind nicht allgemeine systematische Grundbegriffe, sondern sie bilden den Kern, das Gerippe des biblischen Textes. Sie machen nicht einfach dessen Gliederungsprinzip aus; das ist bei einem Schreiben wie dem Römerbrief schon in den allgemeinen Gesetzen gegeben, die die Rhetorik für den Aufbau einer Rede, eines Briefes vorschreibt. Die Loci werden vielmehr aus der Analyse des nach den Gesetzen der Rhetorik gestalteten Textes gewonnen. Sie sind die sachlichen Grundprinzipien, die die Thematik in ihrer dialektischen Spannung bestimmen. Sie gehören selbst zur Rhetorik, weil sie den zentralen Bestandteil einer Rede, die confirmatio oder argumentatio, ausmachen, zu deren amplificatio unerläßlich sind. Aber sie tragen zugleich ein dialektisches Gepräge, sofern sie

---

9 Er bestimmt ihn Orator 55, 26: aut sitne aut quid sit aut quale sit; Melanchthon gewinnt 58, 18 die drei Loci aus den drei Fragen quo, quid et unde.

10 Nachdem wir der Textanalyse Melanchthons soweit nachgegangen sind, können wir uns für den Rest des Briefes mit Stichworten begnügen: In Röm. 7, 14—8, 11 wird (58, 45—59,2) das ‚quo', die Wirkung der Sünde in bezug auf die Person des Paulus beschrieben; es handelt sich also um eine zweite digressio, die zu der von 6, 1—7,6 hinzukommt. — Röm. 8, 12—39 ist ein Mahn- und Trostwort (59, 3 f), der peroratio, also dem Schlußteil der antiken Rhetorik entsprechend. Hier endet also für Paulus (und Melanchthon) ein erster Redegang. Der zweite, Röm 9—11 umfassend, ist nur soweit angedeutet, daß er in Röm. 11 wiederum mit einem Mahnwort schließt; Röm. 12—16 bleiben unbeachtet.

sich nicht einfach einer aus dem andern ergeben, sondern in innerer Spannung zueinander stehen. Insofern verleihen sie der Rede einen dialogischen Charakter; Argument und Gegenargument sind in den verschiedenen Loci zusammengefaßt. Ihr Unterschied bestimmt den Fortschritt der Rede; ihr schließlicher Zusammenklang macht deren Einheit aus. So gehören die Loci, aufs Ganze gesehen, in den Bereich der Rhetorik; ihr dialektisches Gepräge zeigt nur an, daß — bei Cicero wie bei Melanchthon — die Dialektik der Rhetorik dienstbar ist.

b) Die Theologica Institutio von 1519

Wir sind in Wahl und Deutung unserer Begriffe Melanchthon etwas vorausgeeilt. „Loci theologici" nennt er die drei Begriffe peccatum, lex, gratia nicht schon in der Summa des Römerbriefes, sondern erst in dem Einleitungsabschnitt seiner *Theologica Institutio*, die jener in der Handschrift vorangeht, in der Ausarbeitung aber wohl parallel mit ihr verlief, wenn nicht nachfolgte[11]. Jene drei Begriffe werden hier einer Reihe anderer „Loci theologici" entnommen, die als Produkte überflüssiger Neugier von Melanchthon abgelehnt werden. Als Auswahlprinzip dient ihm bei diesem Verfahren ein systematischer und dazu spezifisch reformatorischer Gesichtspunkt: Als Loci praecipui (hier dasselbe wie Loci communes) gelten nur die „qui ad nostra maxime referunt"; sie haben es also direkt mit dem Heil des Menschen zu tun. Und dieses Heil wird im Sinne Luthers verstanden; jene drei Loci enthalten „die Summe unserer Rechtfertigung" (49, 7 f).

Schreiten wir nun von der Einleitung zum eigentlichen Thema der Institutio vor, so finden wir abermals eine Analyse des Römerbriefes. Dabei tauchen zunächst (49, 18 bis 21) ganz andere Loci auf, als wir sie bisher kennen: Als die drei Loci des Briefes werden hier, seiner Grundeinteilung (Kap. 1—8. 9—11. 12—16) entsprechend, justificatio, praedestinatio, formatio morum angegeben. Hier scheint der Begriff der Loci nichts anderes als das Einteilungsprinzip einer Rede zu bedeuten.

Wir befinden uns zunächst tatsächlich in einem Gebiet, das von den Regeln der Rhetorik beherrscht wird. Melanchthon bestimmt — zuerst negativ (49, 25—50, 6), dann positiv (50,9—12) — den Skopos der paulinischen Rede. Und dabei tauchen aus unserem ursprünglichen Loci - Ternar die Begriffe lex und gratia wieder auf. Es geht dem Apostel nicht, wie die herkömmliche Auslegung meinte, um das jüdische Zeremonial-, sondern um das allgemein verbindliche Sittengesetz; und

11 Offenbar ist der Einleitungsabschnitt 49, 1—15 erst als eine Zusammenfassung der Summa der Institutio nachträglich vorangestellt; darauf deutet auch 49, 16 die griechische Wiederholung der Überschrift hin.

Paulus will dabei die Christusgnade verdeutlichen; überall soll erkannt werden, *Christum esse auctorem iustitiae nostrae.*

Nachdem aber so das Thema gewonnen ist, verzichtet Melanchthon auf eine nochmalige Analyse des Römerbriefes nach formalen rhetorischen Kategorien. Er entfaltet vielmehr die innere Dialektik seines Themas. Es geht um die christliche Gerechtigkeit, wie sie schon von den Heiden als „perfecta virtus" erstrebt (50, 24), aber erst durch Christi Geist den Menschen zur Verwirklichung geschenkt wurde (55, 45). Das Streben nach dieser Gerechtigkeit führte Heiden und Juden nach Röm 1—3 in einen unausweichlichen Zwiespalt, jene als Träger der sittlichen Vernunft, diese als Erfüller der Gesetzesgerechtigkeit. Die Heiden erfahren den Widerspruch zwischen reiner sittlicher Erkenntnis und begehrlichem egoistischem Willen: Plato erscheint als der vornehmste Zeuge dieses Widerstreites (50, 16—51, 7). Und den Juden widerfährt im Grunde dasselbe; auch sie stoßen beim Versuch, das Gesetz zu erfüllen, auf eine unüberwindliche und unverbesserliche Begehrlichkeit, die dem Willen des Gesetzes widerstreitet (51, 8—41).

Die Thematik des Römerbriefes von der Gerechtigkeit birgt also die unlösbare Spannung in sich zwischen der Forderung des Gesetzes und seiner Erfüllbarkeit. Ausdruck dieser Spannung ist die Erbsünde (51, 43—52, 15), der unwiderstehliche Zwang zum Sündigen (raptus, quo trahimur ad vitia, 51, 45), der Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit (51, 51). Und mit ihr gegeben ist die Prädestination, der Verlust des freien Willens (52, 19—33). Das Gesetz erscheint in diesem Zusammenhang als toter Buchstabe, als „sententia inefficax", als Zeichen für den Bankrott der menschlichen Vernunft (52, 37—53, 17), ja als Stachel zur Sünde (53, 20—35). Damit ist die innere Dialektik des Römerbriefes, die Paulus in dem Gespräch der ersten drei Kapitel mit Heiden und Juden anheben ließ, bis zum 7. Kapitel durchgeführt, bis ins Innerste jedes Menschen hineingetragen. Die feinen formalen Abgrenzungen, die sich aus dem rhetorischen Aufbau des Ganzen innerhalb der Summa ergaben, werden eingeebnet, verschwinden angesichts der dialektischen Spannungen, die hier in allen Einzelabschnitten offenbar werden. Und dieser unheimliche Spannungsbogen scheint beherrscht zu sein von dem verhängnisvollen Gegensatz, der verhängnisvollen Beziehung zwischen lex und peccatum. Diese beiden Loci sind — noch viel deutlicher als in der Summa wird es hier in der Institutio erkennbar — dialektische Begriffe ganz besonderer Art, weil sie theologische Begriffe sind, die mit der Gerechtigkeit zusammenhängen.

Zu ihnen aber tritt der dritte der Loci, die Gratia, hinzu. Ihr gehört nicht nur ein besonders sorgfältig gegliederter Hauptabschnitt des Ganzen (53, 40—55, 28); sie tritt schon vorher immer wieder ein in den Spannungsbogen von Gesetz und Sünde und versöhnt den unüberwindlich scheinenden Gegensatz. Sie ist

Rechtfertigungsgnade: Christus ist um unserer Rechtfertigung willen gestorben (51, 20 f); und sie ist *als solche* Geistgnade: Der durch Christus uns erworbene Geist reinigt uns und rechtfertigt uns damit zugleich (51, 26 f). *Die Rechtfertigung ist übernatürliche Geistmitteilung, die den durch Gesetz und Sünde hervorgerufenen Zwiespalt aufhebt.*

Jetzt erst wird das dialektische Verhältnis der drei theologischen Loci deutlich: Die Gnade verhält sich zum Gesetz wie der natürliche Affekt zur sittlichen Vernunft; wie diese vom Affekt überwunden wird, so das Gesetz von der Gnade. Ist der Affekt von der Sünde beherrscht, so bricht er das von der Vernunft bejahte Gesetz; ist er von der Gnade bewegt, so erfüllt er das Gesetz (53, 30—54, 2).

Nachdem Melanchthon nach der uns bekannten rhetorischen Anweisung zunächst die Gnade definiert hat (53, 40 ff), bestimmt er als ihre Teile Fides, Charitas und Spes (54, 7 ff). Diese nicht aus dem Text des Römerbriefes gewonnene Einteilung macht die Gefahr deutlich, von der die Exegese sowohl bei der Anwendung des rhetorischen wie des dialektischen Verfahrens bedroht ist; wir begegnen ihr im Zusammenhang unserer Untersuchung hier zum ersten Male. Sie besteht darin, daß das überlieferte Schema nicht aus dem Gedankengang gewonnen, sondern in ihn eingetragen, der Text also vergewaltigt wird. Letzteres geschieht hier durch Melanchthon und verführt ihn zu einer rein negativen Wertung der spes[12] und zu einer höchst bedenklichen Einbeziehung der charitas in die Rechtfertigung[13]. Dagegen wird die Justificatio ex fide in engem terminologischem Anschluß an Paulus beschrieben (54, 30—55, 18), wenn auch als ein fortschreitender Prozeß der Reinigung mit dem Ziele der beatificatio[14].

Fassen wir das Ergebnis unserer Analyse der Institutio im Hinblick auf das Verständnis des Loci-Begriffes zusammen. Er erscheint hier noch mehr als in der Summa als Bestandteil der Dialektik. Aber auch wiederum nicht als ein allgemeiner Begriff, der nachträglich auf das theologische Gebiet übernommen worden wäre, etwa hier den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zu wahren. Sondern die Dialektik besteht hier innerhalb der theologischen Darlegung selber; der Apostel Paulus ist der Dialektiker, der seine Erörterungen im Römerbrief bestimmt sein läßt durch die drei Loci Gesetz, Sünde, Gnade. Die dialektische Form der Aussage ist eine biblische Aussageweise, und die theologischen Loci sind Formen

---

12 Sie ist quoddam fastidium vitae et rerum humanarum; 54, 16 f.

13 Diese erscheint als ein fortschreitender Liebesprozeß; 55, 22—28.

14 Über die Rechtfertigungslehre, die Melanchthon in diesem Stadium seiner Entwicklung vertrat, kann hier nicht gehandelt werden. Ebenso weise ich auch nur im Vorbeigehen darauf hin, daß die Prädestinationslehre nicht nur in Verbindung mit der Erbsündenlehre steht (52, 19—33), sondern auch, veranlaßt wohl durch den Zusammenhang von Röm. 9, mit der Gnadenlehre verbunden ist.

und Möglichkeiten biblischer Argumentation, sind damit Träger göttlicher Offenbarung selbst. Indem diese Offenbarung menschliches und göttliches Wesen zugleich enthüllt, bedient sie sich menschlicher Denk- und Ausdrucksformen. Es gibt eine biblische Dialektik und eine biblische Rhetorik, die in ihrer Struktur mit der menschlichen Denkens und Sagens übereinstimmen. Und die Loci theologici sind biblische Grundbegriffe, in denen diese Übereinstimmung zum Tragen kommt. Sie sind nicht das Ergebnis menschlicher Abstraktion, sondern bezeichnen Gegebenheiten biblischer Offenbarung, stellen in ihrer Gesamtheit den Heilsbezug dieser Offenbarung dar und geben in ihrer Korrelation zueinander das — vom gefallenen Menschen her gesehen dialektische — Verhältnis wieder, das mit jenem Heilsbezug gesetzt ist.

Dieses Verständnis des Römerbriefes und damit der Loci communes hat Melanchthon 1519 in der Institutio erreicht; wir untersuchen, wie es sich in den Capita des Jahres 1520 weiter entwickelt hat.

c) Die Capita von 1520

In einer früheren Untersuchung über Melanchthons Loci communes ist es uns möglich gewesen, die Entstehung der *Capita* für die Zeit vom April bis Juni 1520 festzulegen[15]. In dem Brief an Heß vom 27. April 1520[16] entwickelt Melanchthon das Programm der Schrift, mit deren Abfassung er schon beschäftigt ist. Nicht Anmerkungen zum Lombarden will er schreiben, wie er schon begonnen hat, sondern Loci communes, denen zu der uns schon bekannten Trias von Gesetz, Sünde und Gnade auch die Loci über die Sakramente und andere Mysterien beigefügt werden sollen (was dann freilich am Ende doch nicht geschah). Und damit will er dem Rat der Rhetoriklehrer folgen und das Wissen (artes) in Loci communes zusammenfassen. Besonders aber will er zeigen, „in welchen Loci *in bezug auf den Menschen* die Magisterlein geirrt haben, diese Dreigroschenjungen".

Daß Melanchthon seine Loci-Methode aus der Rhetorik entnimmt und daß er sie in erster Linie auf die Anthropologie bezieht, muß uns den Maßstab abgeben für unsere Analyse der Capita. Der Ausgangspunkt vom Lombarden her, den Melanchthon in seinen ursprünglichen „Obelisci" gewählt hatte, läßt uns nicht erwarten, daß er die Loci theologici wie bisher unmittelbar aus der Exegese des Römerbriefes entwickelt, wenn er natürlich auch den Hauptbrief des Apostels Paulus bei seiner Polemik gegen die Scholastik immer im Auge behält[17]. Die

15 Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521. Luther-Jahrbuch 25, 1958, 146 ff, bes. 161—166.

16 CR 1, 156 ff; vgl. zum Datum O. Clemen: Supplementa Melanchthoniana VI 1, 1926, Nr. 96; künftig abgekürzt Cl.

17 Ad obeliscos ac Pauli Romanos accingor; CR 1, 158.

Auseinandersetzung mit der scholastischen Wissenschaft muß uns bei Melanchthon eine stärkere Benutzung des dialektischen Verfahrens — trotz aller Abhängigkeit von den Regeln der Rhetorik — vermuten lassen.

Unsere Vermutung bestätigt sich gleich im ersten Kapitel der Capita „De Libero Arbitrio". Der freie Wille ist kein Locus communis, den man aus der Schrift erheben könnte, sondern ein scholastisches Fündlein, dessen Schriftgemäßheit Melanchthon bestreitet. Und damit nimmt er selbst die dialektische Argumentationsweise seiner Gegner an, entwickelt (13, 1—30) eine Anthropologie, die er mit einer besonderen Affektenlehre psychologisch unterbaut, und verbindet sie mit einer Prädestinationslehre, die im Grunde nicht viel mehr als ein philosophischer Determinismus ist. Das Verfahren ist das in der Scholastik übliche: Es wird die Quaestio aufgestellt (13, 35 f) und entwickelt (13, 37—15, 30); es wird ein Gegenargument angenommen (15, 35 f) und die Solutio in zwei Beweisgängen entfaltet (15, 32—37; 15, 38—17, 34). Mit alledem bewegen wir uns also in einem scholastisch dialektischen Verfahren, das, auch wenn dabei auf Bibelstellen zurückgegriffen wird, Vernunft- und Schriftautorität gleichwertig nebeneinanderstellt.

Trotzdem spielen auch in diesem Zusammenhange die Loci eine Rolle. Melanchthon redet von einem Locus praedestinationis (15, 17) und führt Schriftstellen als „Loci praedestinationis" um ihres tröstlichen Charakters willen an (15, 16 ff). Und hinter diesem Sprachgebrauch steht die Erkenntnis, daß die Praedestination ein der menschlichen Vernunft unfaßbares Gnadenhandeln Gottes ist und daß mit dem Gnadengeschenk des heiligen Geistes der göttliche Praedestinationsratschluß sich erfüllt. Indem so — für den Leser völlig unvermittelt — die Dialektik eines philosophischen Determinismus in eine theologische Betrachtung umschlägt, ist für den Locus-Begriff wieder Raum gewonnen. Auch hier erscheint er als ein Ergebnis exegetischer Betrachtungsweise. Die exegetische Untersuchung wird nicht wie vorhin in der Institutio vor unseren Augen durchgeführt; wir erfahren nicht, in welchen rhetorischen Zusammenhängen der Locus de Praedestinatione auftritt. Genug, daß die angeführten Bibelstellen den Grund für ihn abgeben, seinen theologischen Charakter erkennen lassen.

Mit dem Locus De peccato Originali treten wir nun wieder in die Zusammenhänge der Rhetorik ein; „locis Methodicis" (17, 36) will Melanchthon die Erbsündenlehre behandeln. Er verwendet das uns schon bekannte Schema des genus didacticum: Quid sit (17, 37)? Unde sit (17, 41)? Quae vis? (= qui effectus? 19, 27). Der Nachdruck liegt dabei auf der Beantwortung der dritten Frage. Nach der Definition der Erbsünde (17, 38 f) und einer Erörterung des Urstandes (17, 41—19, 5) wird die bindende Gewalt der Erbsünde dargestellt; das liberum arbitrium des Menschen wird dadurch illusorisch. Für den Aufbau der Capita wird damit die unauflösliche Zusammengehörigkeit der ersten beiden Kapitel erwiesen:

der Locus de Praedestinatione ist in den Locus de peccato originali einbezogen; der Ternar der Loci von Sünde, Gesetz, Gnade bleibt bestehen[18].

Zur Gesetzmäßigkeit der Rhetorik gehört es, wie wir sahen, die Darstellung durch Abschweifungen (digressiones) zu beleben. Solche Exkurse hat Melanchthon der Antwort auf die zweite Frage beigegeben (19,7—14. 15—22. 23—26), vor allem aber — in Beantwortung der dritten — die Gewalt der Erbsünde durch Hinzufügung passender Schriftstellen illustriert (21, 23—23, 24). In diesen Zusammenhängen taucht der Begriff der Loci wieder auf: Es sind „loci scripturae evidentes" (21, 24) aus Altem und Neuem Testament, auf die die Darstellung sich stützt. Wir würden den Begriff nur ungenau mit „Schriftstellen" wiedergeben und irren, wenn wir die Beweisführung gleichsetzten mit einer Aneinanderreihung von Bibelzitaten, wie wir sie in der Theologiegeschichte aller Zeiten finden. Melanchthon will mehr. Es geht ihm um das Grundverständnis des Paulus[19] und — indem er aus AT und NT dasselbe beweist — der ganzen Heiligen Schrift. Die drei paulinischen Loci von Sünde, Gesetz, Gnade liegen ihr überall zugrunde, können aus ihr exegetisch erhoben werden. Und dabei bleibt in Melanchthon die Erinnerung lebendig, daß es der Redner Paulus ist, der in Röm 8 „rhetorica et elegantissima contencione" (23, 17) die Lehre von Fleisch und Geist entwickelt und die Dialektik dieses Gegensatzpaares unter Zuhilfenahme jener drei grundlegenden Loci verdeutlicht[20].

Ein dreifaches wird hiermit bestätigt:

1) daß auch in den Capita eine Auslegung des Römerbriefes vorausgesetzt wird, die in ihm die Gesetze antiker Rhetorik und Dialektik (diese beiden „artes" unter Vorordnung der Rhetorik als wissenschaftliche Einheit genommen) wiederfindet und mit ihrer Hilfe die drei Loci Sünde, Gesetz, Gnade aus dem Text herausarbeitet bzw. ihn von diesen Loci aus versteht;

2) daß dieses Verständnis des Römerbriefes auch den antischolastischen Ausführungen Melanchthons, also seinen Anmerkungen zum Lombarden, zugrunde liegt;

3) daß von Paulus aus die ganze Schrift ausgelegt werden muß[21].

Die Behandlung der Loci de lege und de gratia in Kapitel 3 und 4 der Capita bewegt sich in denselben Bahnen. Beiden liegt das uns schon bekannte rhetorische Schema zugrunde. Dabei braucht bei beiden die Frage: Unde sit? nicht mehr ge-

18 Vgl. 11, 16 mit 11, 24 f.

19 A Paulo vero in Tota Roman. et Galat. Epistola non aliud agitur nisi probetur omnia hominum opera et affectus peccata esse; 21, 34 ff.

20 Vgl. die Zusammenfassung 23, 20—23, wo diese drei Grundbegriffe das Gerippe der Beweisführung bilden.

21 Tota vita Euangelicaque doctrina comprehensa est in Paulina Epistola ad Roma.; 23, 24.

stellt zu werden; sie wurde in den ersten beiden Kapiteln durch die Leugnung des freien Willens und die Schilderungen der Wirkungen der Erbsünde schon beantwortet (vgl. 23, 30—33). Das Schema vereinfacht sich daher in beiden Fällen. Für das Gesetz lautet die Frage: Quid sit? Quae partes? (23, 25 f), für die Gnade: Quid sit? Qui effectus (32, 2. 9)? Auch in den Hauptabschnitten der beiden Kapitel taucht dasselbe Schema immer wieder auf[22].

Was bedeuten in diesen Zusammenhängen unsere drei Loci? Sie werden in der Lehre vom *Gesetz* begrifflich nicht als solche bezeichnet. Dagegen ist von drei anderen „loci communes" die Rede: Als Einteilungsprinzipien für das göttliche Gesetz erscheinen die leges ceremoniales, iuditiales und morales (27, 20 ff). Wir stellen wiederum fest, in welcher Weite Melanchthon den Begriff der Loci verwendet. Hier bezeichnet er eine traditionelle Einteilung, die keineswegs aus der Schrift gewonnen, auch nicht aus den angeführten Bibelstellen abgeleitet werden kann. Wir müssen also mit solchen traditionellen Restbeständen in Melanchthons Loci-Lehre immer rechnen. Ihr Eigenstes entfaltet sie da, wo sie sachlich etwas Neues, nämlich die drei paulinischen Grundbegriffe Sünde, Gesetz, Gnade entdeckt und entwickelt. In der Anwendung der Loci-Terminologie an sich liegt also bei Melanchthon nichts Besonderes; man muß sich vor ihrer Überschätzung hüten[23].

---

22 De lege naturali: Quid sit (23, 37 f)? Quae partes (25, 3 ff)? — De legibus divinis: Quid sit (25, 11)? Quae partes (25, 21 ff)? — De legibus humanis: Quid sit (31, 38)? Quae partes (31, 44 ff)? — De fide: Quid sit (35, 30)? Quid sit non (37, 47 ff)? Unde sit = quae causa (39, 6)? De usu fidei = qui effectus (39, 27)? Quae cognata (41, 17 ff)? — De charitate: Quae partes (43, 12)? Unde sit = quae causa (43, 26)? Qui effectus (43, 29)? — De Spe: Quae causa (45, 15)? Qui effectus (45, 16)? — In manchen Unterabschnitten wird das Schema noch einmal ganz oder teilweise durchgeführt.

23 Vielleicht dürfen wir gegenüber dem, was wir später (37 ff) über die Rhetorik von 1519 auszuführen haben, darin etwas Neues sehen, daß Melanchthon den Begriff ‚loci' nicht mehr direkt auf das Naturrecht anwendet. Zwar redet er von ihm als einer ‚sententia communis' und von seinen Teilen als von ‚communes quaedam sententiae seu Theses (id est communes formulae) ad formandam vitam accomodatae' (23, 37 ff). Sie werden als ‚principia quaedam practica' den ‚principia Theoretica seu speculabilia' gegenübergestellt (23, 40 ff), stimmen freilich darin mit ihnen überein, daß sie den Charakter des Unmittelbar-Einleuchtenden und der allgemeinen Verbindlichkeit an sich tragen. Die Loci sind für Melanchthon jetzt nicht mehr solche *Allgemein*prinzipien, dienen nicht, wie Joachimsen meinte, der wissenschaftlichen Systematik, weder auf dem Gebiete der Erkenntnis noch des sittlichen Handelns, sondern beschränken sich auf die logisch-formale Sphäre, sind die auf jedem Gebiete des Erkennens und Handelns grundlegenden *Sach*begriffe, die das jeweilige *Sach*anliegen dem *Sach*kenner erfassen helfen und es klar zum Ausdruck bringen. Sie sind nicht von einem Gebiet zum andern übertragbar, ja nicht einmal in sich vergleichbar und ergeben in ihrer Gesamtheit keineswegs den ‚globus intellectualis', von dem Joachimsen im Hinblick auf Agricola und Melanchthon spricht. Es ist zum mindesten für Melanchthon charakteristisch, daß er keinen universalistischen Erkennungsdrang in sich verspürt, sondern sich auf seine Quellen und deren sachliches Anliegen beschränkt.

Tatsächlich spielen natürlich die drei paulinischen Grundbegriffe in dem Kapitel über das Gesetz eine entscheidende Rolle, auch wenn sie hier nicht durch den Titel „Loci" gekennzeichnet sind. Es liegt an der Wirkung der *Sünde*, daß ein reines Naturrecht nicht möglich ist, sondern durch ein relatives ersetzt werden muß (25, 14 ff). Umgekehrt offenbart gerade dieses relative Naturrecht des Sündenstandes den absolut verbindlichen Charakter des *Gesetzes* als einer lex spiritualis (25, 37) und macht damit seine Anklagefunktion deutlich (25, 39 ff), die also auch der von Christus gegebenen Goldenen Regel, dieser „elegantissima sententia" (25, 43 ff), eigen ist.

Wie diese dialektische Spannung von Sünde und Gesetz in die Gesetzeslehre hineinspielt, so auch der Unterschied von *Gesetz* und *Gnade*. Er liegt den Paragraphen De legis abrogatione (27, 41 ff), De libertate Christianorum (29, 8 ff) und De discrimine legis et Evangelii vel gratiae (29, 44 ff) zugrunde. Wir haben eine in sich geschlossene dialektische Erörterung vor uns. Sie geht aus von dem auf Hebr. 9, 10 gestützten Einwand (27, 42), durch Christus sei doch das Zeremonial- und Judizialgesetz außer Kraft gesetzt. Er wird nicht nur bejaht, sondern auch auf das Moralgesetz ausgedehnt (29, 3 ff): Auch dieses ist abgeschafft, nicht so zwar, daß der erneuernde Christusgeist es in sein Gegenteil verkehrt hätte, sondern so, daß er die Kraft verleiht zu seiner Erfüllung. Das ist die Botschaft von der christlichen Freiheit, die Melanchthon hier schon *vor* Luthers Freiheitsschrift verkündet, zur gleichen Zeit aber, da Luther im Frühjahr 1520 während der zweiten Psalmenvorlesung in der Auslegung von Psalm 13 die dialektische Grundthese seines Traktates aus der Spannung von Gesetz und Gnade entwickelt hatte[24]; wir schauen damit hinein in die innige Arbeitsgemeinschaft der beiden Wittenberger Reformatoren.

Mit der Abschaffung des Gesetzes ist die Gnade gegeben; diese Begründung der christlichen Freiheit müßte uns eigentlich an das Kapitel IV von der Gnade führen. Aber vorher schaut Melanchthon noch einmal zurück auf die in ihrem ursprünglichen Zusammenhang nur kurz erwähnten (27, 5—9) *menschlichen Gesetze*. Erst im Lichte der Christusgnade zeigen sie ihr wahres Gesicht, wird in der dialektischen Spannung von göttlichem Gesetz und göttlicher Gnade das menschliche Gesetz in seiner Abgrenzung und in seinem Wert recht erkennbar, werden die mit göttlicher Würde umkleideten „evangelischen Räte" zu Menschengeboten (31. 10 ff), wird die weltliche Obrigkeit mit ihren Gesetzesmaßnahmen in rechter Weise an Naturrecht und göttliches Recht gebunden (31, 27 ff), das angemaßte göttliche Recht der Hierarchie aber zu einem in seinem gegenwärtigen Zustande höchst anfechtbaren Menschenrecht degradiert (33, 7 ff).

---

24 Vgl. meinen Nachweis in „Von der Freiheit eines Christenmenschen", Göttingen 1949.

So erweist sich bis in Einzelheiten ethischer und rechtlicher Lebensgestaltung hinein die dialektische Spannung der aus der rhetorischen Anlage des Römerbriefes gewonnenen Loci als das vorwärtstreibende Element in der Darstellung von Melanchthons Gesetzeslehre. Das paulinische Gedankengut, aus der Exegese gewonnen und in drei Grundbegriffen zusammengefaßt, wird in dieser Form neuschöpferisch wirksam. Es bricht ein in das von Antike und Scholastik übernommene naturrechtlich-ethische Gefüge. Es sprengt die Schranken des Moralismus und leitet an zur Freiheit eines Christenmenschen. Es führt göttliches und menschliches Recht zurück auf seinen wahren biblischen Ursprung; es weist damit dem menschlichen die gottgewollte Grenze und gibt beiden, dem göttlichen und dem menschlichen, die ihnen von Gott verliehene Würde zurück. Gerade an der Gesetzeslehre wird deutlich, daß Melanchthon den Locus-Begriff nicht dazu benutzt, „die religiöse Erfahrung des einzelnen in eine logische Deduktion von allgemein gültigem Charakter zu verwandeln"[25], sondern daß er damit den Ertrag seiner Exegese, den er durch die wissenschaftlichen Methoden einer an der Antike geschulten Rhetorik gewonnen hat, dem Leben des Einzelnen und der sozialen Gemeinschaft dienstbar macht.

Das Schlußkapitel der Capita enthält die Lehre von der *Gnade*. Hier ist Melanchthon der reformatorischen Rechtfertigungslehre am nächsten. Aber weil im Gnadenhandeln Gottes[26] die dialektische Spannung zwischen Sünde, Gesetz, Gnade aufgelöst ist, treten die drei Loci in der Darstellung kaum hervor. Der Begriff der „Loci" wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt. Das sachliche Verhältnis wird verdeutlicht am Begriff der Nächstenliebe (43, 44 ff): In ihr kommt das natürliche Gesetz zur Erfüllung; von der fleischlichen Klugheit wird es verachtet, von der durch den Christusgeist geschenkten Gnade wird es wiederhergestellt[27]. In der Einheit aber zwischen forderndem *Gesetzes*willen Gottes und dem durch die *Gnade* geheilten Liebeswillen des Menschen ist die *Sünde* überwunden.

Direkt begegnet uns der Begriff der Loci in Melanchthons Gnadenlehre nur im Zusammenhang des Schriftbeweises (37, 17 ff). Auch hier würden wir fehlgehen, wollten wir „Loci" einfach mit Bibelstellen[28] übersetzen. Es handelt

25 Joachimsen, 84.

26 Vgl. die jedes Infusionsschema ausschließende Definition 35, 20 ff: Gratia est vocabulum significans fauorem dei quo *amplectitur deus hominem*, qui fauor est in deo et non in homine; et quantum deus fauet homini, tantum instat et *habet eum in manibus suis; Et opera illius* sunt fides, Spes, Charitas Reliqui(que) affectus boni quicunque.

27 45, 1 f: Fieri non potest quin calumniam patiantur leges a prudentia carnis, Si spiritus Christi et charitas deest.

28 Erasmus redet in diesem Sinne von ‚loca' in der Einleitung zu seiner Paraphrase des Jakobusbriefes von 1520; Allen 4, Nr. 1171, 35 ff.

sich vielmehr um die Christusverheißungen des AT, die von Adam an über Noah und Abraham hin in immer größerer Klarheit offenbart werden. Das Ringen der göttlichen Gnade mit der menschlichen Sünde — das Gesetz als zwischen hereingekommen wird nicht besonders erwähnt — wird hier in seinem heilsdramatischen Ablauf wiedergegeben. Damit aber wird die exegetische Bedeutung der drei paulinischen Loci für das Verständnis der gesamten Schrift enthüllt. Die Dialektik der drei Begriffe bestimmt die ganze Heilsgeschichte. Die Spannungen, von denen unsere Loci bewegt sind, treiben die biblische Geschichte vorwärts; die Lösung dieser Spannungen in der Christusgnade führt die Heilsgeschichte ans Ziel. Bibelstellen im Rahmen eines Schriftbeweises sind Loci, insofern und weil sie jene Bewegung und dieses Ziel bezeichnen und damit mehr oder weniger deutlich auf Sünde, Gesetz, Gnade ausgerichtet sind. Erst in diesem umfassenden heilsgeschichtlichen Rahmen kommt die Loci-Lehre Melanchthons zur Vollendung.

Sie ist — damit fassen wir unser bisheriges Ergebnis zusammen — gewonnen aus der Anwendung der Regeln antiker Rhetorik auf die heilige Schrift, besonders den Römerbrief des Apostels Paulus. Loci sind hier die drei tragenden Grundbegriffe, die in ihrer dialektischen Spannung den eigentlichen Kern der paulinischen Ausführungen, die Confirmatio der zu beweisenden These (argumentatio), bestimmen. In freier theologischer Erörterung hat Melanchthon sodann — zunächst in einer erneuten Analyse des Römerbriefes, die er in der theologica Institutio vornimmt, darauf in einer Auseinandersetzung mit der scholastischen Sentenzenauslegung in den Capita — die Dialektik jener drei Loci entfaltet und sie innerhalb der ganzen Schrift nachgewiesen. Indem er damit zugleich die innere Einheit der Schrift in ihrem heilsgeschichtlichen Fortschritt erweist, hat er das Grundprinzip seiner Exegese gefunden.

d) Die Loci communes von 1521

Wir müssen die erste Auflage des Hauptwerkes Melanchthons von diesen Vorarbeiten her verstehen. Der Ertrag sowohl der Römerbriefexegese wie der Auseinandersetzung mit den Sentenzen des Lombarden ist eingearbeitet und entfaltet. Für die formale Gestaltung der Loci sind vor allem die Capita von 1520 maßgebend geblieben; sie liefern das Gerippe, vor allem für die erste Hälfte der Darstellung. Damit ist auch der Ternar Sünde, Gesetz, Gnade grundlegend für den Aufbau der Loci; auf diesen Dreiklang vornehmlich bezieht sich der Loci-Begriff in der Überschrift und den Einleitungspartien des Werkes. Was wir anhand der Capita über die dialektische Spannung ausgeführt haben, die zwischen den drei paulinischen Grundbegriffen besteht, und über die Einheit, in die sie schließlich

unter dem Vorzeichen der göttlichen Gnade zurückgeführt werden, das alles bleibt auch für das Hauptwerk gültig. Und ebenso bleibt das rhetorische Schema gewahrt, das Melanchthon in den Haupt- und Unterabschnitten der Capita durchgeführt hatte und in dem der Loci-Begriff ursprünglich seine Stelle gehabt hatte[29].

Und doch ist in der Schrift von 1521 eine deutliche Veränderung eingetreten, die vor allem von der Mitte des Werkes ab spürbar wird. Der Locus de peccato und de legibus wird noch klar bezeichnet[30]; das dritte Glied des Ternars dagegen wird in die Loci de *evangelio* et gratia aufgegliedert (66, 7 f). Die Dialektik der drei Loci Gesetz, Sünde, Gnade ist damit abgelöst durch die Doppelheit der beiden Gegensatzpaare lex — peccatum, evangelium — gratia (66, 10 ff); und dabei wird die melodische Linienführung bestimmt durch die Auflösung der Dissonanz zwischen Gesetz und Evangelium. Damit ist der eigentliche Umbruch in dem Aufbau der Loci gekennzeichnet; in immer neuen Ansätzen bemüht sich ihr zweiter Teil, die im Entscheidungsjahr 1521 aufbrechenden praktischen Fragen der werdenden evangelischen Kirche unter der Spannung von Gesetz und Evangelium zu begreifen und zu beantworten[31]. Die Bahnen der paulinischen Theologie sind damit keineswegs verlassen. Aber die unmittelbare Anlehnung an Aufbau und Thematik des Römerbriefes ist aufgegeben; der formale Zusammenhang mit den exegetischen Vorarbeiten in Institutio und Capita geht verloren.

Für die hermeneutische Bedeutung der Lehre von den Loci ist das kein Verlust, sondern ein Gewinn. Denn nunmehr macht Melanchthon größeren Ernst mit der ja schon längst bei ihm vorhandenen Erkenntnis, daß in der paulinischen Theologie der Schlüssel zur gesamten Schrift zu finden sei. Anhand des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium schließt sie sich ihm auf. Die dialektische Spannung zwischen diesen beiden Begriffen lehrt ihn Einheit und Verschiedenheit des Schriftzeugnisses zu erfassen. Der innere Umbruch, den wir im Aufbau der Loci von 1521 gewahren, deutet an, daß der *Paulus*interpret Melanchthon sich zum Bibeltheologen entwickelt hat, der das *Ganze* der Schriftoffenbarung in den Blick bekommt. Und die Lehre von den Loci gewinnt ihre hermeneutische Bedeutung erst jetzt, wo sie zur *gesamten* Schrift in Beziehung gesetzt wird.

---

29 Das Schema ist oft nicht mehr so klar erkennbar wie in den mehr schulmäßig geformten Capita; aber wer einmal einen Blick dafür gewonnen hat, erkennt es immer wieder. Ein schönes Beispiel dafür gibt Joachimsen, 76 ff.

30 17, 21; 40, 38. — Die Seiten und Zeilenangaben, die in diesem Abschnitt ohne nähere Angaben erfolgen, beziehen sich auf die Ausgabe der Loci in der von R. Stupperich besorgten Studienausgabe (StA) II 1, 1952, 1—163.

31 Vgl. meinen Aufsatz im Luther-Jahrbuch 1958, 146—180: Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521. Ein Beitrag zur Frage Melanchthon und Luther.

An derselben Stelle, wo Melanchthon den Übergang von der Trias Sünde, Gesetz, Gnade zur Doppelspannung von Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade vollzieht, entwickelt er auch ein Programm heilsgeschichtlicher Theologie (66, 21 ff). Das Gesetz ist nicht auf das Alte Testament beschränkt (vgl. 125, 24 ff), das Evangelium nicht auf das Neue; sondern beide Ausdrucksformen des göttlichen Offenbarungswortes finden sich über die ganze Schrift hin ausgesprochen. Man darf sie also nicht auf zwei einander folgende Zeitabschnitte aufteilen, sondern sie werden *gleichzeitig* laut. *Jede* Zeit ist also sowohl die Zeit des Gesetzes als auch der Gnade, wie denn zu *jeder* Zeit Menschen dadurch gerechtfertigt werden, daß ihnen die Sünde durch das Gesetz gezeigt, die Gnade durch das Verheißungswort des Evangeliums übermittelt wurde. In dieser Weise nimmt Melanchthon das reformatorische Bild vom Christen als dem „simul iustus et peccator" auf und trägt es in die biblische Heilsgeschichte zurück[32]. Innerhalb ihrer besteht darum auch trotz oder vielmehr gerade wegen der beständigen Spannung von Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade eine fortdauernde Einheit. Sie findet sich nicht etwa in der natürlichen Ausstattung des Menschen und damit in der fortwirkenden Erkenntnis der Gesetze des Naturrechtes, sondern in der von Generation zu Generation fortdauernden Gesetzestradierung und Heilsverkündigung[33].

Innerhalb der Gesetzmäßigkeiten der Rhetorik waren die Loci ursprünglich als Hilfsbegriffe entdeckt worden, die, aus der Dialektik entlehnt, logische Beziehungen und Gegensätze allgemein überzeugend zum Ausdruck bringen sollten. Nun aber überträgt Melanchthon diese Begriffe, durch den Hinzutritt des locus de evangelio ergänzt und leicht abgewandelt, auf die *Geschichte;* sie machen ihren Ablauf verständlich. Diese Anwendung des dialektisch-rhetorischen Locus-Begriffes auf die Geschichte ist wohl die eigentliche Großtat Melanchthons auf dem Gebiete der Hermeneutik. An der *Heils*-geschichte wird hier veranschaulicht, was für *alle* Geschichte gilt: Sie vollzieht sich in einem dialektischen Vorgang, dessen Kontinuität in der Auflösung gleichartiger Spannungen besteht.

Aber diese im „Simul" sich spannende und lösende Dialektik von Gesetz und Evangelium schließt wirklichen Fortschritt in der Geschichte nicht aus. Er vollzieht sich unter den Kategorien „leiblich-geistig" und „alt-neu", beide wiederum aus Luthers Genesispredigten von 1519/21 zu gewinnen. Gottes Gnadenverheißungen, so hörten wir, ziehen sich durch die ganze Bibel hindurch, so aber,

32 Melanchthon zieht in der Anfangsperiode seiner theologischen Entwicklung aus dieser Gleichzeitigkeit auch die richtige Folgerung für die gegenwärtige Verkündigung: Proinde *simul* et lex et evangelium praedicari debet; ostendi debent *et* peccatum *et* gratia; 73, 24 ff.

33 67, 4 ff — hier hat Melanchthon von den von ihm selbst nachgeschriebenen Genesispredigten Luthers aus den Jahren 1519/21 (vgl. Luther-Jahrbuch 1958, 161 ff) Entscheidendes gelernt.

daß sie sich im Alten Testament auf leibliche Güter, im Neuen auf geistliche beziehen (104, 16 ff). Die damit gegebene Unterscheidung bringt zum Ausdruck, daß mit dem Christuswort tatsächlich etwas Neues auf Erden geschehen ist. Und doch ist es nicht ein anderes Wort, das durch allegorische Umdeutung künstlich aus dem früheren hätte gewonnen werden müssen. Sondern jene leiblichen Verheißungen des Alten Bundes zielten auf die leibhaftige Menschwerdung Christi; sie ist die Erfüllung aller leiblichen und der Ursprung aller geistlichen Verheißungen, wie denn auch der Glaube sich im Leiblichen wie im Geistlichen in gleicher Weise zu bewähren hat (105, 22 ff). So liegt in Christus und seiner Menschwerdung sowohl die Kontinuität wie der Neuanbruch der Heilsgeschichte beschlossen; in ihm scheiden sich und hängen zusammen beide Arten des göttlichen Verheißungswortes[34].

So gibt es einen wirklichen Fortschritt in der biblischen Heilsgeschichte, der in der Beendigung eines alten und im Anbruch eines neuen Zustandes besteht. Der Umbruch vollzieht sich unter der Spannung zwischen dem zwingenden Wort des Gesetzes und dem schenkenden Wort des Evangeliums, zwischen der Nichterfüllung des Gotteswillens unter dem Zwang des Gesetzes und dessen spontaner Erfüllung in der Freiheit des Evangeliums (129, 14 ff). Indem dieser Wechsel vom Alten zum Neuen im Anschluß an Ez. 11, 19 auf einen doppelten Bundesschluß zurückgeführt wird, kommt zum Ausdruck, daß Kontinuität und Fortschritt in der Geschichte in dem Urgrund des göttlichen Willens beschlossen liegen, auf den die Spannungen der paulinischen Loci alle hinweisen. Und daß dieser Urgrund lauter Güte ist, das bezeugt die *„Geschichte der ganzen Schrift“*[35]. Die Loci des Römerbriefes werden auf diesen Gotteswillen bezogen und erklären damit die Spannung von Kontinuität und Fortschritt innerhalb der biblischen Heilsgeschichte. Sie in ihrem universalen Geschehen verständlich zu machen, ist das wissenschaftliche Ziel des Exegeten Melanchthon.

Diese Anwendung einer aus Rhetorik und Dialektik stammenden Begrifflichkeit auf die Geschichte ist innerhalb der scholastisch-humanistischen Tradition, von der Melanchthon herkommt, einzigartig und ohne Beispiel. Wenn man vom Durchbruch des Geschichtsverständnisses in der modernen Welt redet, muß man Melanchthons Entdeckung mit berücksichtigen. Im Hinblick auf die biblische Heilsgeschichte ist diese Entdeckung erfolgt, aber sie beschränkt sich nicht auf einen speziellen Ausschnitt der Geschichte. Sie drängt auf eine Konsequenz, die Melanchthon noch nicht gezogen hat[36]: daß es nämlich in der Geschichte kein

34 Vgl. 106, 2 f: Hic (Christus) iustitia, pax, vita, salus est. Et in hunc modum vides *cohaerere promissiones divinas.*

35 106, 6 ff: Ita in hoc *per universae scripturae historiam* (deus) totus incumbit, ut doceat, ut assuefaciat nos confidere sua bonitate.

einfach fortbestehendes Kontinuum gibt, sondern daß in ihr aller Fortschritt in der Überwindung derselben ständig aktuellen Gegensätze besteht, in der Bedrohtheit vom Tode, dem alles Leben unterworfen ist, und von dem Durchbruch vom Tode zum Leben. Indem Melanchthon dieses Gesetz aller Geschichte an den als Gegensatzpaare gefaßten paulinischen Loci Gesetz — Evangelium, Sünde — Gnade entwickelt, verleiht er der Lehre von den Loci eine Auswirkungsmöglichkeit, die sie im Rahmen der überlieferten Rhetorik und Dialektik nie hätte gewinnen können.

Der Tatsache, daß er sich dabei streng auf den theologischen Rahmen beschränkte, verdanken seine Loci communes von 1521 ihre unvergängliche wissenschaftliche Bedeutung. Sie ergibt sich aus der Begegnung zwischen reformatorischer und humanistischer Exegese. Die eine geht zurück auf die paulinische Fassung des Evangeliums und findet sie in der ganzen Schrift bestätigt; die andere beruht auf einer Wiederentdeckung der rhetorischen Überlieferungen der Antike. Und so kommt es im Bereiche der Exegese zu einer solchen schöpferischen Begegnung, die unverlierbare Folgen für das wissenschaftliche Denken vor allem innerhalb der Geschichtswissenschaft nach sich zog[37].

Nun hat aber Melanchthon in seiner Schrift von 1521 den Begriff Loci nicht auf die uns bekannten Termini aus der paulinischen Sünden- und Gnadenlehre beschränkt. Er hat ihn vielmehr in einem weiteren Sinne verwandt, von dem wir Spuren schon in Institutio und Capita festgestellt haben und dem wir jetzt weiter nachgehen müssen.

Wir sehen von den Äußerungen ab, in denen der Plural Loci eindeutig soviel wie Schriftstellen[38] bedeutet. Es sind deren weniger als man denken möchte.

---

36 Obgleich er sie hätte ziehen können, da er die grundsätzliche Unterscheidung von Heils- und Profangeschichte noch nicht kennt.

37 Zum Beweis dafür, daß sich diese neuen Konzeptionen in ständiger Fühlungnahme mit der Rhetorik gebildet haben, einige Beispiele: Paulus (mire eleganti et arguto enthymemate, 41, 28 f) und Jesus (vgl. oben 15) haben selbst vorbildlich die Gesetze der Rhetorik beherrscht. Während Melanchthon die mittelalterliche Figuralmethode (die Luther in seiner Frühzeit sehr eigenwillig verwendet hat; vgl. die noch ungedruckte Dissertation von Hans Martin Müller: Die Heilsgeschichte in der Theologie des jungen Luther, 1956; für ihre mittelalterliche Bedeutung vgl. Erich Auerbach: Mimesis, dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern 1946) ablehnt, zeigt er, wie die biblische Geschichte, wie das rhetorische Genus der geschichtlichen Erzählung überhaupt auf ‚exempla' angewiesen ist. Er versteht sie als öffentlich bezeugte, wörtlich zu verstehende Tatsachenberichte — im Unterschiede zu allegorisierenden Umdeutungen — und ordnet sie den loci de lege und de evangelio unter: Historiae sacrae alias legum, alias evangelii exempla sunt" (69, 32 f; vgl. 69, 27 ff; 73, 30 ff; 83, 2 ff; 96, 22 ff; 104, 11 ff). Solche exemplarische Bedeutung als geschichtliche Fakten haben auch die alttestamentlichen ‚Typen', insofern sie Gottes Handeln in Gesetz und Evangelium wiedergeben (79, 6 ff; 140, 10 ff).

38 Das einzelne Schriftzitat heißt ‚sententia': 115, 21; 116, 13.

Dabei benutzt Melanchthon häufig im Zusammenhang seines *Schriftbeweises* den Begriff „Loci". Der methodische Gesichtspunkt, der dabei zutage tritt, ist kennzeichnend für das Verständnis des Begriffes. Worin besteht der durch Loci geführte biblische Beweis? Schriftstellen werden angehäuft, um die Existenz eines theologischen Phänomens, etwa der Erbsünde, zu dokumentieren. Sie antworten also auf die rhetorische Grundfrage für ein argumentum: Estne (19, 15 ff)? Oder sie geben den Anhaltspunkt ab für die Frage: Quid sit?, etwa im Blick auf die Ceremonialgesetze (54, 34 ff; 139, 16 ff). Auch hier gehört also die Locus-Lehre in den Bereich rhetorischer Gesetzmäßigkeiten. Einzelne Schriftstellen sind loci, weil sie auf einen bestimmten Locus, einen biblischen Grundbegriff hinweisen; sie sind „Loci testantes" (19, 16; vgl. 54, 36 f) etwa für den Locus de peccato (19, 15), de ceremonialibus (55, 26), de carne (139, 16). Daß ein solcher bestimmter Locus von der ganzen Schrift einhellig interpretiert wird, sollen die Stellenangaben deutlich machen. Diese Verwendung des „Loci-Begriffes" bezieht sich also gerade nicht auf die einzelne Bibelstelle, sondern auf die tragenden Grundbegriffe der biblischen Exegese und damit auf das Ganze der Heiligen Schrift. Die Anhäufung einzelner Schriftstellen — möglichst in ihrer geschichtlichen Reihenfolge — dient also, wie seit 1521 die Locus-Lehre Melanchthons überhaupt, dem Gesamtverständnis der Schrift[39].

Es geht Melanchthon also nirgends um den dogmatischen Beweis durch Aufzählung einzelner Bibelzitate. Wir dürfen ihm nicht ohne weiteres die Verfahrensweise der späteren Orthodoxie unterstellen. Er liest seine Bibel nicht in Einzelverse abgeteilt; es geht ihm immer um den Zusammenhang des Ganzen. Deshalb stellt er die Übereinstimmung alttestamentlicher und neutestamentlicher Schriftaussagen fest (60, 10 ff); deshalb vergleicht er Römerbrief und Hebräerbrief miteinander (99, 12 f). Und wenn er in den Büchern Mose 600 loci für den locus de lege findet (71, 29), so ist ihm das nur ein Zeugnis für die innere Übereinstimmung der ganzen Schrift (vgl. 70, 27 ff). Aus deren Gesamtzusammenhang vermag Melanchthon auch die Scheindialektik der Gegner zu entlarven, die aus der Bibel Argumente für Lehren zusammenbringen wollen, die nicht in ihr begründet sind (110, 12 ff). Wenn man beachtet, wie auch solche Stellen im Schriftzusammenhang auf Sünde, Gesetz, Gnade bezogen sind, wird man vor ihrer Mißdeutung bewahrt[40]. So benutzt Melanchthon seine Loci-Lehre dazu, wie seine antiken

39 In diesem Zusammenhang können die loci mit den exempla (vgl. Anm. 37) in Parallele gestellt werden; so treten die ‚loci ex literis novi testamenti' den ‚exempla sacrae historiae' aus dem AT an die Seite, um den locus de fide zu erklären; 96, 22 ff.

40 Sic alios locos circumstantiae exponunt, ut peregrinis glossematis nihil opus sint; 111, 34 f vgl. 112, 3 ff; 115, 10 ff; 119, 17 ff.

Vorbilder von Aristoteles an mit Hilfe der dialektisch-rhetorischen Methode die Scheinargumente der Gegner zur Stützung seiner eigenen These zu verwenden.

Dabei erkennt Melanchthon durchaus an, daß es inbezug auf Klarheit der Erkenntnis Unterschiede innerhalb der Schriftaussagen gibt. Es gibt solche, die, etwa inbezug auf den Locus de filio Dei, vor andern deutlich sind[41]. In anderen Fällen, etwa beim locus de creatione, gibt es so viele Loci der Schrift, daß das Papier kaum ausreicht, sie gebührend zu würdigen (99, 35 ff). So kann Melanchthon viele Schriftstellen übergehen, sich auf einen oder wenige beschränken (25, 4; 71, 16) und dem eifrigen Leser überlassen, andere hinzuzufinden (25, 5; 36, 35 ff). Hinter dieser Aufforderung steht die Überzeugung, daß die Loci communes rerum theologicarum, letztlich zusammengefaßt in dem Spannungsbogen Sünde — Gnade, Gesetz — Evangelium, einheitlich die ganze Schrift bestimmen und in ihren Einzeläußerungen inhaltlich immer wiederkehren.

So ist jener unbestimmtere Gebrauch des Loci-Begriffes nur Abart, Konsequenz und Ausweitung der bestimmt gefaßten Anwendung des Begriffes, die sich auf die drei dialektisch einander zugeordneten paulinischen Grundaussagen bezieht[42]. Diese Ausweitung aber, die von Paulus aus die gesamte Schrift erfaßt, einheitlich deutet und ihren heilsgeschichtlichen Zusammenhang rekonstruiert, ist die besondere wissenschaftliche Leistung der Loci von 1521. Die Institutio von 1519 hatte die Regeln der antiken Rhetorik im Römerbrief des Paulus angewandt gefunden und aus der daraufhin durchgeführten Analyse die drei Loci Gesetz, Sünde, Gnade gewonnen. Die Capita von 1520 hatten anhand dieser Loci die Auseinandersetzung mit der vom Lombarden herkommenden scholastischen Tradition geführt. Die Loci von 1521 haben alle diese Motive zusammengefaßt, die Loci-Lehre aber auf die gesamte biblische Heilsgeschichte übertragen, zum hermeneutischen Prinzip für die reformatorische Schrifttheologie überhaupt erhoben. Formal ist dieses Prinzip aus der humanistischen Altertumswissenschaft herausgewachsen, von ihr aus auf die Theologie übertragen worden. Hat diese Anwendung humanistischer Stilkriterien auch den theologischen Charakter des melanchthonischen Werkes seinem Inhalt und seiner Zielsetzung nach berührt? Das ist eine Frage, an der wir nicht achtlos vorübergehen können.

An verschiedenen Stellen seines Buches[43] hat Melanchthon grundsätzlich über den *Sinn* seiner Loci-Methode gesprochen. Er bestätigt unsere bisherige Analyse. Die drei paulinischen Grundbegriffe bilden den Inhalt des ganzen Werkes (sum-

41 Locus apertus praeter alios; 61, 7 f.

42 Inwieweit Melanchthon hier eine Anregung des Erasmus aufnimmt, darüber vgl. unten 32 ff.

43 Im Widmungsbrief, in der Einleitung (5, 20—8, 7) und am Schluß des Ganzen (163, 11—22), auch zur Einführung in den locus de lege (40, 38—41, 14).

mam argumenti; 4, 8), denn sie stellen die „summa rerum" (theologicarum) (5, 33; 163, 11), die „summa christianae doctrinae" (4, 18; 41, 5) dar. Sie sind allen scholastischen Summen vorzuziehen (5, 32); wer sie nicht kennt, ist kein Christ (7, 8). Denn das Wesen des Christentums (christianismi forma) kann nur in der kanonischen Schrift gefunden werden (4, 31). Sie ist wie ein Spiegel, in dem Gott uns sein Bild zu erkennen gibt; und wer sie recht liest, wird in dies Bild verwandelt werden (4, 25 ff). In solchen Wendungen klingen Motive der devoten Mystik nach, die schon in der Methodus des Erasmus einen Widerhall gefunden hatten[44].

Ohne Zweifel werden mit dieser Schriftbezogenheit der Loci programmatische Forderungen erfüllt, die der biblische Humanismus der Theologie gegenüber erhoben hatte. Gewiß, inhaltlich bietet Melanchthon etwas Neues; die drei paulinischen Loci Sünde, Gesetz, Gnade, die für ihn den Inbegriff der biblischen Wahrheit bilden, hat er bis zum Rande gefüllt mit den Erkenntnissen und Erfahrungen reformatorischer Theologie. Aber formal lehnt er sich an den biblischen Humanismus an; seine Loci-Lehre, so sehr sie orientiert ist an der unmittelbaren Begegnung mit der antiken Rhetorik, gehört in die humanistische Tradition hinein[45]. Die Abhängigkeit zeigt sich besonders in der pädagogischen Abzwekkung der Locus-Lehre. Wie ein echter Orator will Melanchthon anreizen, überzeugen, gewinnen. Dazu dienen ihm die Loci. Als Inbegriff der biblischen Wahrheit sind die zugleich „christianae *disciplinae* praecipui loci" (4, 9 f). Biblische Erkenntnis soll zugleich das Leben gestalten (4, 25 ff). Darum sollen die Loci zum Studium der Schrift anreizen. Was die Fachgenossen zu seinem Werke zu sagen haben, ist Melanchthon gleichgültig. Aber wenn er dadurch jungen Leuten, denen die Schrift noch als ein Irrgarten erscheint, zum mahnenden Wegweiser geworden ist hin zu den ursprünglichen Quellen reiner Heilserkenntnis, dann hat er seine Aufgabe erfüllt (4, 15 ff; 19 ff; 5, 14 ff; 41, 6 ff).

So sind die Loci nur Hilfsbegriffe zum Verständnis der Schrift. Sie zeigen an, worauf die Aufmerksamkeit des Bibellesers in erster Linie gerichtet sein muß[46]. Bescheiden, ohne die theologische Relevanz der von ihm in den Mittelpunkt der Darstellung gerückten Loci geltend zu machen, redet Melanchthon nur von einem „Verzeichnis" (nomenclatura; 4, 15) der Loci, das er geschaffen habe. Nicht einen Kommentar, einen Begriffsindex nur hat er liefern wollen. Kommen-

---

44 Daß nicht nur Abhängigkeit von Erasmus, sondern auch grundsätzlicher Widerspruch zu ihm in Melanchthons Loci erkennbar ist, habe ich nachgewiesen in der Festschrift für Gerhard Ritter, ARG 49, 1958, 89—115: Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus.

45 Die Einzelnachweise finden sich in Teil II dieser Arbeit.

46 Quae sint in scripturis potissimum requirenda, 4, 11; ut quorsum dirigenda sunt studia intelligatur, 5, 34; fast wörtlich wiederholt 41, 6.

tare bringen die Gefahr mit sich, von der Schrift abzulenken; das will Melanchthon unter allen Umständen vermeiden. Kein Kommentar gibt die Reinheit der Schrift ohne Trübung wieder. Je näher die Entwicklung der Exegese an die Gegenwart herangerückt ist, desto mehr ist sie jener Gefahr erlegen. Aber schon bei Origenes, von dem die maßgebende exegetische Tradition ausgeht, ist der Abfall von der Reinheit der Schrift eingetreten. Darum muß man die Kommentare fliehen wie die Pest[47]!

Diese Ablehnung der exegetischen Tradition spricht dafür, daß sich Melanchthon trotz aller zutage tretenden Bescheidenheit des Eigenwertes seiner Loci-Methode durchaus bewußt war. Gewiß lassen die hier behandelten grundsätzlichen Ausführungen über Sinn, Wert und Aufgabe der Loci eine gewisse Verflachung erkennen. Ihr religiös-dogmatischer Gehalt, die Sinngebung, die sie von der Rechtfertigung des Sünders her der ganzen Schrift verleihen, das dialektische Spannungsverhältnis, in dem sie zueinander stehen — das alles kommt nicht recht zur Geltung[48]. Das Interesse an der pädagogischen Nützlichkeit der Loci wiegt vor. Es ist, wie wir noch genauer sehen werden, im Humanismus allgemein vorhanden und geht zurück auf die rhetorischen Traditionen der Antike. Es verbindet alle Zweige der Wissenschaften miteinander und gleicht die Theologie ihnen an: in ihnen allen geben Loci das Ziel an, auf das der Eifer des Studenten gerichtet sein soll[49]. Diese pädagogische Abzweckung tritt 1521 schärfer hervor als in den Capita von 1520, obwohl hier (CR 21, 11, 11 ff) entscheidende Grundgedanken des späteren Widmungsbriefes und der Einleitung schon erkennbar sind[50].

---

47 4, 14 f, 22 ff, 33 ff; 41, 8, 13; 163; 17 ff. — Melanchthon spricht diese Ablehnung aus in direktem Gegensatz zu Erasmus, der 1519 in der Ratio seu Methodus für die Verwendung der Loci die Hinzuziehung der altkirchlichen Kommentare als unerläßliche Notwendigkeit eingetreten war; H. Holborn: Ausgewählte Werke I, 1933, 295, 1 ff. Dieses Quellenwerk wird zukünftig zitiert AW.

48 Diese Mängel werden auch nicht dadurch aufgehoben, daß die drei Hauptloci 7, 9 ff auf Christus und seine Verdienste bezogen werden. Wie sehr diese Stelle von den Voraussetzungen des Erasmus aus verstanden werden muß, habe ich ARG 49, 1958, 108 ff ausgeführt.

49 5, 23 ff: in singulis artibus loci quidam ... scopi vice, ad quem omnia studia dirigamus, habentur. — Joachimsen erfaßt nicht die pädagogische Tendenz der Stelle, sondern gibt ihr einen wissenschaftstheoretischen Sinn, gewahrt in ihr Melanchthons Absicht, „die neue Lehre durch Anwendung des Systems der Loci zu einer Wissenschaft zu machen"; Luther-Jahrbuch 1926, 30.

50 Besonders stark dokumentiert sich das humanistisch-pädagogische Interesse, wenn Melanchthon noch um die Jahreswende 1521 — also kurz bevor er die Feder zur Abfassung der Loci ansetzte — Gesetz, Sünde, Gnade als ‚loci morales' und insofern als Inbegriff der christlichen Lehre bezeichnete; CR 1, 306 = StA I, 79, 5 ff. — Schon bei Erasmus tritt dieser pädagogische Bezug in dem Begriff ‚methodus' (= ratio theologici studii, AW 177, 5; vgl. 177, 17; 263, 29 f) besonders hervor. Melanchthon hatte ihn schon für seine Vorarbeiten zu den Loci von 1521 gewählt (CR 20, 705) — die Capita reden von ‚loci Methodici' (CR 21, 17, 36) — und ihn, wohl im Gegensatz

Und doch hat Melanchthon die Loci-Lehre der Humanisten grundsätzlich überwunden. Das pädagogische Interesse hat nicht mehr die Vorherrschaft, sondern ist dem theologischen dienstbar geworden. Und die Theologie, an Rechtfertigung und Heil des Sünders orientiert, ist eben dadurch eine selbständige Wissenschaft geworden. Die Schrift von 1521 will gerade nicht „die neue Lehre ... zu einer Wissenschaft machen", wie Joachimsen meinte (vgl. 1, Anm. 1), wenn man darunter einen mit Hilfe der Logik gewonnenen allgemeinen Wissenschaftsbegriff versteht. Indem sie die Freiheit der Theologie von der Philosophie verficht, lehnt sie einen solchen Wissenschaftsbegriff direkt ab. Ja, wenn man die drei paulinischen Loci noch als „loci *morales*" bezeichnen könnte! Das tut Melanchthon noch wenige Wochen, bevor er die Feder zur Abfassung seiner Loci ansetzt. Aber jetzt, in der Einleitung zu einem Hauptwerk, lehnt er eine solche Bezeichnung ab; das wäre eher eine philosophische als eine christliche Haltung[51]. Und diese Abneigung gegen die Verbindung von Christentum und Philosophie macht sich das ganze Werk hindurch immer wieder geltend. Sie ist die Ursache für die Ablehnung der gesamten exegetischen Tradition, auch der christlichen Antike. In dieser Abneigung spiegelt sich das Selbstbewußtsein der neuen reformatorischen Erkenntnis. Getragen von diesem Selbstbewußtsein ist Melanchthon nicht willens, aus der Begegnung mit den rhetorischen Stilelementen, die der christliche Humanismus ihm vermittelt hatte, Konsequenzen zu ziehen, die den Inhalt der reformatorischen Botschaft verändern könnten.

II.

Melanchthons Stellung innerhalb der rhetorischen Tradition

Wir sind damit vor die Frage gestellt worden, welche Bedeutung jener Begegnung Melanchthons mit der antiken Rhetorik zukommt und ob dabei tatsächlich Rudolf Agricola den Einfluß auf Melanchthon ausgeübt hat, den Joachimsen ihm zuschreibt.

a) Melanchthon und Rudolf Agricola

Die Selbstzeugnisse Melanchthons lassen erkennen, daß Agricola einen befreienden Einfluß auf seine Entwicklung ausgeübt hat[52], machen freilich auch deutlich,

gegen Erasmus, später festgehalten. Auch seine Schüler und Freunde nennen die Loci so: Am 15. Februar schreibt Thomas Blarer an Botzheim über Melanchthon (Traugott Schieß: Briefwechsel der Brüder Ambrosius und und Thomas Blarer, I, 1908, Nr. 31): Scripsit locos communes *velut methodum* aut summam theologiae, qui meo certe iudicio digni sunt, qui omnibus omnium commentariis vel per mille annos nunc vulgatis anteferantur. Weitere Belege ARG 49, 1958, 104 Anm. 39.

51 Vgl. mit Anm. 50 das gegen Erasmus und die eigene erasmische Vergangenheit gerichtete Urteil 8, 4 ff.: Plerique locos virtutum et vitiorum tantum in scripturis requirunt, sed ea observatio philosophica magis est quam christiana.

daß das Bild, das Melanchthon von seinem Vorgänger hatte, der Würdigung kaum entspricht, die Joachimsen dem humanistischen Philosophen hat zuteil werden lassen.

Melanchthon hat 1516, also als 19jähriger, während seiner Tübinger Zeit die literarische Bekanntschaft mit Agricola gemacht; Ökolampad hat ihm damals ein Exemplar von De inventione dialectica geschenkt[53]. Die Gabe wurde in jugendlicher Empfänglichkeit und Dankbarkeit aufgenommen; es geschah in einem kritischen Augenblick von Melanchthons Entwicklung. Ekel hatte ihn gepackt an der dürren Spreu scholastischer Dialektik, die ihm an der Universität vorgesetzt worden war. Sein Verlangen richtete sich auf das Praktisch-Konkrete. Sein geschichtlicher Sinn war erwacht. Er ergänzte sein Pflichtstudium durch die Lektüre neulateinischer Dichter und Geschichtsschreiber. Daß er sich dadurch seinen Stil verdarb, war weniger schlimm, als daß er auch unter dieser freiwilligen Beschäftigung nicht los kam von der Frage nach dem Sinn des scholastischen Schulbetriebes, und daß er keine Antwort darauf fand.

Schließlich kam ihm die befreiende Erkenntnis. Ihm wurde klar, warum seine Tübinger Lehrer in ihren Vorlesungen leeres Stroh droschen: Sie hatten keine Ahnung von der Wirklichkeit des öffentlichen Lebens in Staat und Kirche. Sie kannten den Streit nicht um die Verwirklichung konkreter Ziele. Hier hatte die Dialektik einst ihren Sitz im Leben gehabt; als Kampfrede von Mann zu Mann war sie ursprünglich identisch mit der Rhetorik. Davon zeugen die Schriften der Alten. Ihre Philosophie war Lebenskunde; wie kann der sie verstehen, der sich dem Leben entfremdet hat[54]?

Melanchthon strebt nach dem Usus, nach dem praktischen Sinn der Philosophie. Der kann nicht in dialektischen Spitzfindigkeiten gefunden werden. Der junge Melanchthon sucht ihn in der geschichtlichen Tat. Für den Philosophen besteht sie im Wagnis der Rede, die in der Ratsversammlung oder vor Gericht geschichtliche Entscheidungen herbeizwingt. Das Ideal des Orators, das die italienische Renaissance neu belebt hatte, hat den jungen Melanchthon ergriffen. Es gewährt ihm einen neuen Zugang zu den Grundprinzipien der Dialektik, die er als rhetorische deutet. Es stachelt seinen Eifer an, die Geschichte zu studieren. Aus der Histo-

52 Vgl. zum Folgenden den Empfehlungsbrief, den Melanchthon unter dem 28. März 1539 der in Köln 1539 erschienenen Ausgabe der Lucubrationes Agricolas vorausgeschickt hat, CR 3, 673 bis 676; die damit verwandte Promotionsrede des Johannes Saxo vom Juli 1539, CR 11, 438—446; das im Zusammenhang der Baseler Gesamtausgabe seiner Werke verfaßte Selbstzeugnis Melanchthons von Ende 1541, CR 4, 715—722; von ihm ist hier auszugehen.

53 Vgl. Ernst Staehelin: Das theologische Lebenswerk Johann Ökolampads 1939, 70.

54 Das ist bei den Professoren der Fall, „propterea quod otiosi in scholis et in umbra non Rempublicam, non forum, non Ecclesiasticas pugnas ullas viderant nec legerunt oratorum praelia, coepi ipse mecum animo quaerere de usu praeceptionum; CR 4, 715 f.

rie dringt die geschichtliche Erfahrung eines kämpferisch wirksamen Lebens auf ihn ein. Weltgeschichte und Kirchengeschichte stehen dabei für ihn in demselben Rang. Aus beiden spricht die Wirklichkeit; ihr hat die Philosophie zu dienen, indem sie sie gestalten hilft. Das Mittel dazu ist die lebendige Rede. So ist die Rhetorik die Krone der Philosophie.

In dieser inneren Lage begegnet Agricola dem Tübinger Studenten. Keine Rede davon, daß ihn die Schrift De inventione dazu begeistert hätte, sich einen universalen Globus aller Wissenschaften zu erobern. Der Jüngling bleibt bei der Geschichte. Sein Tatendrang beschränkt sich darauf, die sie treibenden Kräfte zu analysieren und zu verstehen. Dazu dienen ihm Studien philologisch-stilistischer und rhetorischer Art. Er legt die neumodischen Schriften beiseite und nimmt sich die Reden von Demosthenes und Cicero vor. Er untersucht deren Argumentationsweise (argumentorum formas; CR 4, 716) und findet dabei Anwendung und Wirkkraft der rhetorischen Regeln bestätigt. Agricola ist ihm also ein Führer nicht zu abstrakter Wissenschaft geworden; zum Studium der Wirkungen, die die Eloquenz in der Geschichte ausgelöst hat, hat er ihn vielmehr angeleitet. Er hat ihn zum Liebhaber der Geschichte gemacht, der die Gesetze der Rhetorik in der Geschichte wiederfindet, in ihrer Geschichtsmächtigkeit versteht und deutet. Und damit wird Melanchthon zum Lehrer der Rhetorik und der Geschichte zugleich, der den Geist antiker Vergangenheit der Gegenwart verständlich macht. Die Hörer drängen sich um ihn und zwingen ihn zur Veröffentlichung dessen, was sie von ihm in vertraulichen wissenschaftlichen Gesprächen[55] gelernt haben. Und so sind die rhetorischen und dialektischen Schriften seiner Wittenberger Frühzeit entstanden.

Wir sehen, Melanchthon ist sich seiner Selbständigkeit Agricola gegenüber durchaus bewußt. Er hat ihm keinen entscheidenden neuen Anstoß zu verdanken; er hat Agricolas Anliegen nur soweit in sich aufgenommen, als es mit dem allgemeinen humanistischen Streben nach Aneignung antiker Bildung übereinstimmte. Agricola hat Melanchthon darin bestärkt, auf einem Wege, den er unbewußt schon eingeschlagen hatte, zielbewußter fortzuschreiten. Aber das war nicht Agricolas Weg, nicht der Weg systematisierender Spekulation. Sondern das war zunächst der Weg zu den Quellen geschichtlicher Erkenntnis. Sie richtig zu interpretieren erschien als die vordringliche Aufgabe; die Kenntnis der Gesetze der Redekunst gab dafür die entscheidenden Mittel an die Hand.

Dabei galt es zu zeigen, daß der Orator nur dann eine ersprießliche Wirksamkeit entfaltet, wenn er in seiner Person das Sittlich-Gute verkörpert, galt es am Lauf

55 Quae in familiaribus colloquiis disserentem audierant (CR 4, 716); wir haben an den intimen wissenschaftlichen Umgang in der Tübinger Burse und in der häuslichen Schola zu Wittenberg zu denken.

der Geschichte erkennbar zu machen, wie das Ideal des „honestum“ sich darin sieghaft durchsetzt. Und ganz von selbst führte diese wissenschaftliche Arbeit dazu, die Hörer für jenes Ideal zu begeistern, durch das Idealbild des Orators das Bild ihrer eigenen Persönlichkeit prägen zu lassen. So entfaltete wissenschaftliche Erkenntnis erzieherische Kraft, half Menschen heranbilden, die selbst in der Geschichte das sittliche Ideal durchzusetzen vermochten. Das ist der Weg, den der junge Melanchthon gegangen ist, nicht angetrieben durch Agricola, aber gestärkt von ihm.

Dementsprechend formt sich nun auch das Bild, das dem alternden Melanchthon von Agricola vorschwebt und das sicherlich den Vorstellungen, die er in seiner Jugend gehegt, nicht völlig widerspricht. Agricola hat die Einheit von Rhetorik und Dialektik vorgelebt. Er hat einen Fortschritt in der Dialektik herbeigeführt, indem er, wie Melanchthon später, die besseren Schriftsteller privatim studierte. Er hat dazu, um aus den ursprünglichen Quellen schöpfen zu können, Griechisch gelernt und sein Latein verbessert. Und das bessere „genus sermonis“, das er in Italien empfangen hat, hat er in Deutschland weitergegeben. Er war kein Orator, aber ein Lehrer der Rhetorik wie Melanchthon auch; „den ganzen Quintilian hat er mit eigener Hand abgeschrieben“ (CR 11, 442).

Obgleich Melanchthon die Schriften Agricolas anläßlich ihres Neudruckes empfiehlt, geht er kaum auf ihren Inhalt, gar nicht auf ihre Grundprinzipien ein. Gewiß, sie sind der studierenden Jugend nützlich zu lesen; zumal in der Loci-Lehre und in der praktischen Anwendung der Dialektik gibt es in der ganzen zeitgenössischen Literatur kein besseres und reichhaltigeres Buch (CR 3, 676) als De inventione dialectica. Aber gerade damit erscheint Agricolas wissenschaftliche Leistung keineswegs singulär, sondern nur relativ. Und mehr noch als seine Bücher muß sein beispielhaftes Leben gewürdigt werden.

Und damit entzieht sich Melanchthon der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Agricola und macht ihn zu einem der ersten Repräsentanten der neuen, mit dem Humanismus hereingebrochenen Zeit. Noch war er der Scholastik theologisch verhaftet; aber in einer aufrichtigen Reformfrömmigkeit strebte er im Bunde mit Wessel Gansfort religiös über sie hinaus. Wissenschaftlich aber war er ihr überlegen durch seine Kenntnisse der christlichen Antike und des griechischen NT; auf die Einfachheit der Urkirche hätte er gern die Theologie zurückgeführt. Auch in den anderen höheren Fakultäten erwies er sich als der universal geschulte Mann, als der christlich gebildete Charakter, dem Ideal eines Humanisten entsprechend, zu dem Melanchthon die Herzen der Jugend entflammen möchte.

Diesem Bilde, das der ältere Melanchthon von Agricola entwirft, entspricht auch die Stellung, die er ihm in den philosophischen Schriften seiner Frühzeit zuer-

kennt. Sie ist achtunggebietend, diese Stellung, aber keineswegs hervorragend. Die Tatsache, daß Melanchthon in seinen „Institutiones Rhetoricae" die Loci-Tafel Agricolas abdruckt[56], hat nicht die Bedeutung, die Joachimsen ihr zuerkennt. Solche Zusammenstellungen wurden das ganze Mittelalter hindurch weitergegeben und auswendig gelernt[57]. Jeder benutzte den Vorgänger — Melanchthon Agricola; und dieser hat seine Vorgänger kaum verändert. Wo Melanchthon ihn in Verbindung mit der Loci-Lehre erwähnt, geschieht es charakteristischerweise immer in gleichem Atem mit einem Vorgänger oder einem Nachfolger, mit Cicero oder mit Erasmus. Agricola erscheint also nie als selbständiger Schöpfer einer eigentümlichen Loci-Lehre, sondern als Traditionsträger. Er hat die Ansichten Ciceros weiter ausgebaut[58]; er hat damit für Erasmus den Grund gelegt[59]. Dem Verhältnis Melanchthons zu Cicero und Erasmus müssen wir also nachgehen, wenn wir die Eigentümlichkeit seiner Lehre von den Loci und das Maß seiner Abhängigkeit von Agricola erforschen wollen.

b) Melanchthon und Cicero [60]

Melanchthon unterscheidet sich, auch in seinem Verständnis der Loci, dadurch grundlegend von Agricola und dem gesamten älteren deutschen Humanismus, daß er einen viel breiteren und unmittelbareren Zugang zu den antiken Quellen

---

56 In dem von mir benutzten Kölner Nachdruck des Alopecius auf Bl. 4 b—5 a.

57 Das fordert Melanchthon noch 1529 in bezug auf die von Erasmus in De copia tradierten Tabellen; CR 1, 1118 f.

58 De locis elegantissime Cicero, copiosissime Rodolphus Agricola scripserunt; C 6 b.

59 De usu locorum communium optime scripserunt Rodolphus Agricola in epistola de ratione studii et Erasmus in Copia, in hanc fere sententiam; E 2 b.

60 Es geht uns hier nicht um Cicero als Individualität, sondern als Träger der rhetorischen Tradition, wie er sie wesentlich durch stoische Vermittlung überkommen hat und wie sie in Abhängigkeit von ihm vornehmlich Quintilian weitergegeben hat. Grundlegend für diese Fragen ist immer noch F. Norden: Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrh. vor Christus bis in die Zeit der Renaissance, 1898. Jedoch sollte man speziell für die aristotelische Grundlegung der Loci-Lehre die klar und sauber geschriebene Dissertation von Eug. Thionville (De la théorie des Lieux Communs dans les Topiques d'Aristote et des principales modifications qu'elle a subies jusqu' à nos jours, Paris 1855) nicht außeracht lassen; hierzu gehört auch H. Throm: Die Thesis (Rhetorische Studien 17), 1932. Für Cicero: Th. Zielinski: Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 1912[3]; H. H. Schulte: Oratorische Untersuchungen über das ciceronianische Bildungsideal, 1935; Walter Ruegg: Cicero und der Humanismus, formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus, Zürich 1946; zur Vorgeschichte auch August Burk: Die Pädagogik des Isokrates, 1923. Zur Nachgeschichte: Ben. Appel: Das Bildungs- und Erziehungsideal Quintilians nach der Institutio oratoria, Dissertation München 1914, dazu die stoffreichen Untersuchungen von Jean Cousin: Études sur Quintilien, 2 Bde., Paris 1936. Zur Gesamttradition Don Lemen Clark: Rhetorik in Greco-Roman Education, New York 1957. Ein Bild von der erstaunlichen Breite und Tiefe, mit der sich die antike Rhetorik im europäischen MA ausgewirkt hat, zeichnet Ernst Rob. Curtius: Europäische Literatur und lat. MA,

besitzt, daß er daher die Stellung Ciceros in der antiken Geistesgeschichte, wenn auch nicht in derselben Akribie und denselben Einzelergebnissen, so doch in demselben Umfang zu überschauen vermag wie die heutige Forschung und daß er auch daher die Loci-Lehre direkt aus Cicero, dessen Vorgängern und Nachfolgern abzuleiten imstande ist[61]. In welchem Sinne erscheint ihm die rhetorische Tradition der Antike, als deren Mittelpunkt er mit Recht Cicero betrachtet, vorbildlich?

Zunächst wird Cicero von Melanchthon als Muster angeführt für fast jedes rhetorische Genus. Er, und nicht etwa Agricola in seinem gleichnamigen Buche, erscheint Melanchthon als der unübertroffene Meister in der Kunst der dialektischen Invention, in der Fähigkeit, ein Thema methodisch zu disponieren und zu entwickeln; in Abhängigkeit von Cicero schickt deshalb auch Melanchthon seiner Rhetorik von 1519 eine dialektische Grundlegung voraus (B 5b; 7b). Und in seiner Dialektik von 1520 vergleicht er die von Aristoteles und Cicero entwickelten Lehren vom Syllogismus miteinander, schließt sich dabei an Cicero an und findet sie schließlich durch Quintilian bestätigt (C 3a—5a). Von seinem Meister Cicero übernimmt Melanchthon die Fähigkeit, an passender Stelle Beispielerzählungen (exempla) einzustreuen und typische Argumentationsschemata (loci communes), die für verschiedene Situationen passen, im Gedächtnis bereitzuhalten (E 3b). Und die Affektenlehre, die zu kennen ja für den, der die Wirkung einer Rede berechnen will, besonders wichtig ist, schöpft er nächst Aristoteles aus Cicero und findet sie durch Quintilian und die Dichter Demosthenes, Aeschylos und Vergil bestätigt (E 4a). Für die Kenntnis der Gerichtsrede ist Cicero neben Plato und manchen Dichtern grundlegend wichtig (G IIb). Für das genus grave, die feierlich gehobene Redeweise, erscheint Cicero neben Homer und dem Apostel Paulus als die maßgebende Autorität (H 1a).

Selten wird dabei Cicero allein als Autorität angeführt[62]. Sehr häufig wird *Quintilian* zusammen mit ihm genannt als einer, der aus dem rednerischen Vorbild des Meisters die formalen Regeln ableitete[62a]. Auch für die Kunst der redne-

Bern 1948; von seinen Vorarbeiten ist theologiegeschichtlich besonders wichtig seine Auseinandersetzung mit H. H. Glunz (Literaturästhetik des europäischen MA, 1937) in Ztschr. f. roman. Philol. 58, 1938, 1 ff.

61 An diesem einfachen Tatbestand scheitern die weitgreifenden Konstruktionen Joachimsens, die aus Agricola und Melanchthon das System der Geisteswissenschaft der frühen Neuzeit ableiten wollten. Wir glauben daher methodisch richtig verfahren zu sein, als wir oben (4 f)) die Regeln der Rhetorik, die Melanchthon 1519 im Römerbrief entdeckt hatte, unmittelbar auf Cicero De Oratore zurückführten.

62 Das geschieht in der Dialektik von 1520 etwa in der Lob- und Gerichtsrede, B 8 b; C 3 b. 6 a.

62 a Vgl. Institutiones Rhetoricae von 1521, B 7 a. — Am 3. März 1521 widmete der Kölner Verleger Gottfried Hittorp Melanchthon seine Quintilianausgabe; Cl. Nr. 138.

rischen Amplification lieferte Cicero die Beispiele, Quintilian die Prinzipienlehre (H 2b). In ganzen Partien seiner Rhetorik von 1519, etwa im genus didacticon, schließt Melanchthon sich völlig an Quintilian an (C 4a ff).

Bei alledem bleibt *Aristoteles* in gewissem Sinne immer letzte Autorität. Grundsätzlich will ihn Melanchthon von seinen scholastischen Kommentatoren geschieden wissen (B 7b; G 3a). Insofern wirkt das Ideal von 1517, einen neuen Aristoteles herzustellen, immer noch nach[63]; einen neuen Kommentar zum Stagiriten stellt er in Aussicht (C 7a). Dessen einfache Regeln über den Aufbau einer Rede soll man befolgen, ohne sich durch dialektische Künsteleien den Blick trüben zu lassen (G 8b). Wer ihn freilich wie die Scholastiker für die christliche Predigt als Vorbild der Frömmigkeit hinstellt, handelt töricht und könnte einem den ganzen Geschmack an dem wirklichen Aristoteles verderben (G 3a).

Gerade an den Problemen der Disposition einer Rede wird jedoch deutlich, in welchem Sinne Melanchthon Cicero und alle anderen Autoritäten antiker Rhetorik bewertet und benutzt. Er hält sich weniger an ihre abstrakte Richtschnur als an ihr lebendiges Beispiel; das heißt, er beobachtet, wie sie selbst ihren Stoff gemeistert und dabei die allgemeinen Regeln konkret angewandt haben. Der richtige Aufbau einer Rede ergibt sich immer aus ihrem Gegenstand (Rhet. von 1521, B 5a).

Für Melanchthons Verhältnis zu Cicero bedeutet das, daß dieser zunächst nicht nach seinen theoretischen Schriften, sondern nach seinen aktuellen Reden und damit nach seiner Stellung zur Zeitgeschichte beurteilt wird. So wird das rhetorische Gefüge, werden damit auch die loci communes aus der literarischen Analyse der ursprünglichen Quellen gewonnen; die Reden werden dabei verstanden als Ausdruck einer bestimmten geschichtlichen Situation (H 10). Und die loci communes, die bei der Analyse der Argumentationsweise dieser Schriften als Leitgesichtspunkte erkannt werden, stellen das Typische der jeweiligen geschichtlichen Lage dar, das, worin sie vorbildlich oder auch verhängnisvoll und verderblich ist. In dieser Lage tritt der Mensch hervor, wie er immer ist, mit seinen Sorgen und Leidenschaften, seiner Versuchlichkeit und seiner Größe. Darum will Melanchthon die Lehre von den Affekten nicht nur aus der Rhetorik des Aristoteles, sondern auch aus Ciceros Reden abgeleitet wissen (E 3b; Rhet v. 1521, B 5a).

Die Beschäftigung mit Cicero und der antiken Rhetorik ist für Melanchthon in erster Linie also eine literarische Angelegenheit; sie dient *primär* nicht der Ausbildung zur oratorischen Gegenwartsleistung, zum Eingreifen in die aktuellen Streitfragen von Staat und Kirche, sondern der Versenkung in die geschichtliche Vergangenheit. Die Geschichte als Lehrmeisterin und die Wissenschaft der Rhetorik als das Rüstzeug zu ihrem Verständnis! Wir haben gesehen (oben 15 ff),

63 Auf den Urtext von Περὶ ἑρμηνείας beruft er sich C 6 a.

wie der junge Melanchthon in seinem Hauptwerk von 1521 die Loci-Lehre, die er aus der literarischen Analyse des Römerbriefes gewonnen hatte, auf den Verlauf der ganzen biblischen Geschichte übertrug, und haben postuliert, daß diese Übertragung rhetorischer Prinzipien auf die Geschichte nicht nur der Erkenntnis der Heilsgeschichte, sondern dem Geschichtsverständnis überhaupt zugute kommen muß. Jetzt gewahren wir, wie unser Postulat schon in der Rhetorik von 1519 in vorläufiger Weise erfüllt ist.

Die Kenntnis der rhetorischen Gesetze befähigt zum Verständnis der literarischen Quellen der Geschichte[64]. Geschichtliche und literarische Bildung aber stehen miteinander in enger Beziehung. Wer die Geschichte vernachlässigt, fördert die Unbildung. Theologie und Jurisprudenz sind geschichtliche Wissenschaften, nur dem geschichtlich Gebildeten zugänglich[65]. Geschichtliche Vergangenheit ist ehrwürdig an sich. Die Beschäftigung mit ihr hat höchsten Bildungswert. Dazu tragen neben der biblischen Geschichte auch die Quellen der profanen bei; im Blick auf die Bildung ist auch die heilige Schrift ein Geschichtswerk[66].

Und eine solche auf die Geschichte bezogene literarische Bildung macht offen für die Aufgaben der Gegenwart. Nachdem Melanchthon eine nach dem genus deliberativum behandelte Livius-Rede auf die sie bestimmenden Loci untersucht hat, wendet er dieselben Loci auf eine Rede an, die er frei über das aktuelle Problem des Türkenkrieges komponiert (E 8b ff). Geschichtliche Bildung macht auch frei von überlebten Traditionen: Zu Ciceros Zeiten stand die Gerichtsrede im Vordergrunde des öffentlichen Interesses; heute ist unser Gerichtswesen anders geordnet, dient die Kunst der Rhetorik anderen Zwecken (F 6a/b). Deshalb muß heute auch eine Rhetorik anders angelegt werden, als es Quintilian einst getan hat, der alles auf das genus iudiciale hin ausrichtete (A 5b). Bei aller Abhängigkeit von den antiken Vorbildern fordert Melanchthon eine rhetorische Schulung, die gegenwartsnah ist und zur Lösung aktueller Aufgaben befähigt. Seine Anwendung der rhetorischen Loci-Lehre auf die reformatorische Theologie ist ein Ergebnis dieser frei machenden Bildung[67].

---

64 Quam studiosis potissimum volo commendatam, quoniam ad *causas literatas* apprime necessaria est (invention), ut scias, quid sit, quam multiplex, unde fiat, quid efficiat; G 2 b f.

65 Quominus sunt audiendi, qui iuventutem adeo impure instituunt, ut nullius rei minor ratio quam historiae habeatur ... Oratio prorsus inefficax est, si desint historiae. Theologorum literae maxime historicae sunt. Mania est disciplina iurisconsulum, si careat historiis; E 1 b.

66 Virilis enim institutio ex historiis potius capienda est. Quanquam omnium maxime velim erudiri teneras mentes statim a pueris historiis Euangelicis, quarum cognitio non potest non saluberrima esse. Et eum morem docendi tenuit vetustas, tot pietatis exemplis clara; D 2 a.

67 Dieser Freiheit würde es widersprechen — oder Melanchthon hätte sie aufgegeben —, wenn er mit E. Norden (779[1]) wirklich als ‚enragierter Ciceronianer' bezeichnet werden könnte. Aber der Abschnitt De imitatione aus der Rhetorik von 1542 (CR 13, 492 ff), auf den Norden sich

c) Melanchthon und Erasmus

Was hat *Erasmus* zu diesem geschichtlich orientierten Bildungserlebnis Melanchthons beigetragen, das von der Begegnung mit der antiken Rhetorik seinen Ausgang nahm? Ehe diese Frage im einzelnen beantwortet werden kann, muß etwas Grundsätzliches vorausgeschickt werden: Erasmus ist Melanchthon mit diesem Erlebnis direkt vorausgegangen. Er ist damit bahnbrechend für ihn geworden, hat mit ihm in einer viel unmittelbareren Weise Kontakt gehabt, als das mit Agricola der Fall sein konnte. Der war Melanchthon nur vom Hörensagen bekannt; und sein Hauptwerk hatte ihn, wie wir gesehen haben, wohl auf seinem Wege ermuntert, ihm aber nicht die Richtung gewiesen. Richtweiser ist Erasmus dem heranwachsenden Melanchthon gewesen, Erzieher zur literarischen Bildung; er hat ihn damit auch an die rhetorische Tradition der Antike gebunden.

Das pädagogische Interesse teilen beide Männer miteinander. Das Hauptwerk des Erasmus auf dem Gebiete der Rhetorik, De duplici copia verborum ac rerum Commentarii duo[68], ist ein Schulbuch, seit 1499 aus pädagogischer Arbeit erwachsen und 1512 der von John Colet an St. Paul gegründeten Londoner Schule gewidmet. Dieses „opus aptum pueritiae" steht völlig im Zeichen Ciceros[69] und ist ebenso wie Melanchthons Rhetorik aus der Lektüre der maßgebenden antiken Schriftsteller gewonnen. Deren Redewendungen und Stilgesetze werden erforscht und zur Nachahmung geboten. Die Kunst der literarischen Analyse in der Aufspürung rhetorischer Gesetzmäßigkeiten hat Melanchthon also von Erasmus gelernt; auch seine Loci-Lehre ist dadurch beeinflußt[70].

Für Erasmus sind Loci communes logische Begriffe, die den Arten und ihren verschiedenen Teilen gemeinsamen Kennzeichen. Aber das pädagogische Interesse richtet sich zur Feststellung dieser Merkmale ausschließlich auf den Menschen und sein sittliches Verhalten. Loci communes sind für Erasmus die sittlichen Grundbegriffe und die sie bestätigenden oder erklärenden sprichwortartigen Sentenzen; er meint also beinahe das, was wir in Übersetzung des eng-

---

beruft, verbietet ein solches Urteil. Maßstab für die rechte Latinität ist für Melanchthon ein ‚sermonis genus, quod ubique et omnibus aetatibus intelligi possit' (493). Insofern ist Ciceros Jahrhundert die klassische Sprachperiode, und seine Wortwahl entscheidet darüber, was in ihr gültig war. Keineswegs aber ist damit eine sklavische Nachahmung gefordert. Nachahmenswert ist nur, was die perspicuitas seiner Rede ausmacht, vor allem seine ‚ratio componendi' (495). Entscheidend ist immer die Haltung, mit der man guten Schriftstellern naht. Auf das, was für sie wesentlich ist, muß man achten, darauf also, „quomodo tractent *locos communes* et *affectus*" (492). Mit alledem bekennt sich Melanchthon deutlich genug als Anticiceronianer und unterscheidet sich insofern nicht wesentlich von Erasmus.

68 Ich zitiere nach der Gesamtausgabe Cler. I, 1 ff.

69 Vgl. die an Colet gerichtete Widmung bei Allen Nr. 260.

70 Vgl. zum Folgenden Cler. I, 88 F ff.

lischen Ausdrucks für Loci communes (common places) im Deutschen unter „Gemeinplätzen" verstehen[71].

Und diese menschlich-sittlichen Grunderkenntnisse werden aus der antiken Literatur gewonnen. Jeder Gebildete sollte einmal in seinem Leben die Klassiker ganz gelesen haben, so belehrt Erasmus seine Schüler (100 C). Er sollte dabei die Loci, die in ihnen behandelt werden, sammeln und die entsprechenden Quellenbelege hinzufügen, so daß verwandte sittliche Begriffe zusammengestellt, die Gegensatzpaare einander zugeordnet und alle Begriffe nach den verschiedenen zwischenmenschlichen Beziehungen betrachtet werden können. Den Schatz sittlicher Erfahrungen, den die Alten in ihren Schriften aufgespeichert haben, kann der heutige Mensch durch diese Loci-Methode sich nutzbar machen.

Auch die Loci-Lehre des Erasmus führt also auf die Geschichte zurück. Sie erfordert eine großartige Beispielsammlung sittlicher Charaktere und Entscheidungen. Die Anführung treffender Exempel ist daher ein Hauptmittel rednerischer Argumentation; wie man einen Vorrat davon sammelt, steht im Vordergrund der pädagogischen Erwägungen (89 C ff). Sie können gewonnen werden aus den Dichtern und Philosophen der verschiedenen Schulen, aus theologischen Schriften und aus der Bibel selbst, aus der Literatur aller Völker und Zeiten. Wenn Erasmus hier in literargeschichtlicher Hinsicht zwischen Altertum, Mittelalter (media antiquitas, 89 D) und Neuzeit unterscheidet, scheint ein echtes geschichtliches Interesse bei ihm gegeben zu sein. Aber der Schein trügt. Diese sittlichen Grundbegriffe bezeichnen ja gerade das allen Menschen Eigene, in jeder geschichtlichen Situation wieder Durchbrechende, das Typische also und Überzeitliche. Die Geschichte aber hat es zu tun mit dem Einmalig-Individuellen. Ein blasser Moralismus macht die erasmische Loci-Lehre zum Verständnis der Geschichte ungeeignet.

An dieser Stelle springt der Unterschied zwischen Erasmus und Melanchthon in die Augen. Der hat — wenigstens in der endgültigen Fassung seiner Loci-Lehre — eine Beschränkung der Loci auf Tugenden und Laster ausdrücklich abgelehnt[72] und damit den Trennungsstrich zwischen Erasmus und sich selbst klar gezogen[73]. Er hat nicht erst in seinen Loci von 1521 im Blick auf die Heilsgeschichte den lebendigen Fluß der Geschichte dargestellt; er hat schon in seiner Rhetorik von 1519 gegenüber der antiken Tradition die Notwendigkeit des Heute kräftig herausgestrichen (vgl. oben 3) und damit ein lebendiges Gegenwartsbewußtsein bekundet, das sich von der Tradition abzusetzen, ihr selbständig gegenüberzutreten wagt. In dem allem ist er Erasmus weit überlegen; zwar nicht in der Über-

71 Locus communis est: veritas odium parit. Item alter: Insignis virtus conciliat invidiam. Rursum alias: Apud iudices plerumque plus valet nobilitatis ratio quam respectus honesti; 102 C.
72 Vgl. oben 24 Anm. 51.
73 Vgl. meinen Aufsatz in ARG 49, 1958 bes. 103 ff.

tragung rhetorischer Erkenntnisse auf die Geschichte an sich, wohl aber in der geschichtlichen Auswertung dieses Vorgangs liegt die wissenschaftliche Bedeutung seiner Loci-Lehre beschlossen.

Und dieser Fortschritt hängt eng mit Melanchthons reformatorischer Theologie zusammen. Sie schenkt ihm jenes lebendige Gegenwartsbewußtsein und damit das Gefühl der Überlegenheit über jede Tradition, auch die klassisch-antike. Sie läßt ihn in Christus die Mitte, den Höhepunkt der Geschichte erkennen und lehrt ihn damit, das Gefälle ihres Ablaufes zu begreifen. Erst indem Melanchthon die Loci-Lehre mit den Inhalten der paulinisch-reformatorischen Theologie füllt, hat er ihr den vollen Wert für die neuzeitliche Entwicklung der Wissenschaft verliehen.

Zwar hat schon Erasmus die Loci-Lehre auf die Theologie übertragen; in dem theologischen Reformprogramm, das er in der Methodus (1516) der Ausgabe seines NT vorangeschickt und in erweiterter Form in der Ratio seu Methodus von 1518/19 niedergelegt hat[74], spielen die loci theologici eine entscheidende Rolle. Und Melanchthon, der 1519 die Ratio mit hellem Jubel begrüßte, hat selbstverständlich auch inbezug auf das theologische Verständnis der Loci von dem König der deutschen Humanisten gelernt; es ist eine breite gemeinsame Basis, die beide verbindet.

Auch Erasmus hat für den angehenden Theologen eine rhetorische Ausbildung — im Gegensatz zu den dialektischen Spitzfindigkeiten der Scholastiker — gefordert; und seine theologischen Programmschriften haben auf weite Strecken darin ihren Sinn, daß sie den Nutzen solcher Bildung für die Kirche anpreisen. Auch er macht sich anheischig, „Rhetorum schemata" in den prophetischen und paulinischen Schriften wiederzufinden; und seine Exegese dient weithin dem Ziele, die Gesetzmäßigkeiten der Rhetorik in der heiligen Schrift aufzuzeigen. Für beides — biblische Rhetorik und von daher Notwendigkeit rhetorischer Schulung für den biblischen Exegeten — beruft sich Erasmus mit Recht auf Augustin und dessen in De doctrina Christiana entwickelte hermeneutische Grundsätze[75]. Am Beispiel des großen Afrikaners wird noch einmal erkennbar, wie legitim die Begegnung war zwischen antiker Rhetorik und christlicher Theologie.

Im Zusammenhang der Schrifttheologie spielen auch für Erasmus die Loci communes eine entscheidende Rolle. In ihnen soll sich jeder Theologe üben (154,

74 Ich zitiere in den folgenden Abschnitten die von Hajo Holborn 1933 hrsg. Ausgewählten Werke des Erasmus mit Seiten- und Zeilenzahl.

75 154, 10 ff; 155, 5 ff; 184, 23 ff. — Die Frage, welche Bedeutung Augustins Hermeneutik für den jungen Melanchthon gehabt hat, hängt mit der umfassenderen zusammen, welche Stellung Melanchthon innerhalb der Wittenberger Augustinrenaissance einnahm, als deren Repräsentanten wir einerseits Luther, andererseits Karlstadt kennen; vgl. dazu meinen Aufsatz in KD 7, 1959, 165—199.

20 ff; 187, 19 ff). Sie sind zu entnehmen aus Origenes, Basilius, Hieronymus; besonders Chrysostomos war Meister der Loci-Lehre (154, 31 ff; 296, 6 f). Denn auch die patristischen Kommentatoren, Origenes an der Spitze, sind bei ihrer exegetischen Arbeit so vorgegangen, daß sie die Schriftaussagen auf einzelne Loci bezogen; wir sollten ihre Vorarbeiten heute dankbar benutzen (160, 11 ff; vgl. 295, 1 ff und oben 23, Anm. 47). Aber es liegt Erasmus alles daran, daß der Theologe solche Loci-Sammlungen sich aus eigener Beschäftigung mit der Bibel erwirbt, sie nicht Sammelwerken mittelalterlicher Überlieferung mechanisch entnimmt, sondern aus lebendiger Anteilnahme über die Loci verfügt. „Pectus bibliothecam facito Christi" (160, 7; 294, 31) — mit der Erfüllung dieser Forderung tritt die Loci-Lehre des Erasmus in den unmittelbaren Dienst devoter Frömmigkeit.

Und auf dem Boden dieser Frömmigkeit erneuert Erasmus nun den Ratschlag, den er auf sekularer Ebene, im Blick auf die klassische Literatur, zuvor jedem Gebildeten gemacht hat: Lege dir Sammlungen von Loci theologici an! Zweihundert, ja dreihundert solcher Leitbegriffe der Bibel kannst du finden. Jeden von ihnen kannst du mit einer Menge von Bibelstellen belegen. Es sind Nester — niduli —, diese Loci, in die du deine Lesefrüchte hineinlegst. Aus der Reihenfolge biblischer Bücher sollst du deine Belege sammeln; und du wirst merken, wie die ganze Bibel durchgehend auf dieselben Loci hinweist (158, 33 ff; 291, 13 ff).

Diesen pädagogischen Forderungen des Erasmus liegt dasselbe Verständnis der Loci zugrunde, das wir schon kennen: Sie sind für ihn sittliche Leitbegriffe, die nun auch der Theologe aus der heiligen Schrift gewinnen kann und soll. In bezug auf Form und Inhalt der Loci besteht also für Erasmus kein Unterschied zwischen biblischen und antik-heidnischen Schriften. Daß die Philosophia christiana mit der antiken Ethik übereinstimme, dieses Grundaxiom erasmischen Denkens wirkt sich auch in der Loci-Lehre aus.

Damit ergeben sich wichtige Grundsätze für des Erasmus exegetische Methode. Die „Nester" von Bibelstellen, die alle auf einen bestimmten biblischen Locus hin ausgerichtet sind und die wir schon bei Melanchthon fanden, stellen offenbar bei beiden das Ergebnis planvoll durchgeführter biblischer Lektüre dar. Dabei ist freilich ein ernsthafter Unterschied nicht zu verkennen. Auch Melanchthon hat gelegentlich mit Hilfe der Loci Scheinargumente seiner Gegner widerlegt[76]. Aber er kennt in der heiligen Schrift keine Loci, die den drei paulinischen (Sünde, Gesetz, Gnade) direkt entgegengesetzt wären. Wenn die Gegner für ihre falschen Meinungen Stellen aus der Schrift anführen, verfehlen sie deren Sinn. Denn alle Bibelaussagen beziehen sich auf jene drei Loci. Was unter ihnen an scheinbaren

76 Vgl. oben 20 f.

Gegensätzen vorhanden ist, wird von den Spannungen umschlossen, in denen die Loci aufeinander bezogen sind. Es sind dialektische Spannungen, die eine gegenseitige Beziehung, ja Ergänzung nicht nur nicht ausschließen, sondern vielmehr erfordern. Die Dialektik des Erasmus dagegen hat ein ganz anderes Gepräge. Wie alle moralischen Loci, so müssen bei ihm auch die theologischen unter den Gesichtspunkt des Gegensatzes oder der Verwandtschaft geordnet werden (iuxta pugnationem aut affinitatem; 159, 4; 291, 25). Um ihres moralischen Charakters willen lassen sich zu allen biblischen Loci immer auch kontradiktorische Gegensätze bilden; der pietas steht immer die impietas gegenüber.

Dieser moralische Gegensatz von Gut und Böse läßt sich aber in der Wirklichkeit des Lebens nicht immer in voller Klarheit feststellen. Es gibt Grade und Stufen sittlicher Erkenntnis und sittlichen Handelns. Sie zu ermitteln, dazu bedarf es des Mittels des Vergleichs; auch hier ist Cicero der maßgebende Lehrer[77], speziell für die collatio locorum theologicorum. Diese Vergleichsmethode ist die exegetische Methode des Erasmus schlechthin; sie entspricht auch der Exegese der Kirchenväter. Sie erläutert die dunklen Stellen der Bibel durch die hellen und macht die Eigenart ihrer Redeweise erkennbar (291, 1 ff; 293, 11 ff). Sie führt ins Ganze der Schrift hinein, läßt die Evangelien mit Hilfe des Paulus und Jesaja mit Hilfe neutestamentlicher Aussagen erklären (294, 8 ff). Daß die ganze Schrift von einem einheitlichen Ethos bestimmt ist, ist das Ergebnis solchen Vergleiches[78].

Noch einmal tritt uns hier — im Unterschied zu Melanchthon — die mangelnde Geschichtsbezogenheit der erasmischen Loci-Lehre entgegen. Gewiß, die Methode der Collatio wird durch die einzelnen Bücher des Alten und Neuen Testamentes hindurchverfolgt; ja auch die Kirchenväter und sogar die Schriften aus dem antiken Heidentum werden in den Vergleich miteinbezogen (159, 6 ff, 23 ff). Aber es ergibt sich kein geschichtliches Bild, es wird keine Bewegung in der Geschichte wahrgenommen, es tut sich nichts von ihren Tiefendimensionen auf. Alle diese moralischen Loci des Erasmus liegen auf einer Fläche; sie zeigen das Menschlich-Typische, nicht das Geschichtlich-Konkrete. Hinter dem biblischen

77 Er hat die aristotelische ὁμοίωσις durch collatio wiedergegeben und die exempla der Geschichte dem modus locupletandi unterworfen (Cler. I, 92 E); zur Methodik der Collatio vgl. 93 A: Comparatio demonstrat id quod adductum sit aut par esse aut minus aut maius; 93 C: Porro, qui copiosissime volet exemplum tractare, is singulis similitudinis aut dissimilitudinis partes explicabit atque inter sese comparabit. Unter diesen Gesichtspunkten einer an der Rhetorik geschulten Exegese muß der Titel ‚Collatio' der erasmischen Schrift von 1524 verstanden werden; vgl. Ruegg aaO, 112.

78 Daß diese Methode der collatio da, wo sie nicht auf ethische, sondern auf die eigentlichen theologischen Begriffe angewandt wird, die ‚amphibologia' (272, 11) auch des NT offenbart, also einen skeptischen Einschlag hat, zeigen die Ausführungen über caro, spiritus, fides 273, 3 ff.

Geschehen steht nicht, wie bei Melanchthon, der drängende Offenbarungswille Gottes, der sich im Gesetz und Evangelium spannungsreich kundtut. Ja, unter Bejahung des vierfachen Schriftsinnes polemisiert Erasmus geradezu gegen eine bloß geschichtliche Auslegung, die sich auf den sensus literalis beschränkt. Nach dem Vorbild des Origenes sollte man die Loci so auf den vierfachen Schriftsinn hin durchexerzieren, daß Fülle und Mannigfaltigkeit des sittlichen Ideals dabei zutage treten (157, 25 ff).

So bleibt Erasmus hinter dem Neuen, Entscheidenden der Loci-Lehre Melanchthons weit zurück, einer ungeschichtlichen mittelalterlichen Exegese letzthin noch verhaftet. Ein neues Verständnis der Geschichte bricht erst da auf, wo das reformatorische Evangelium verstanden ist. Wie weit ist das bei dem Melanchthon der Rhetorik von 1519 schon der Fall?

δ) Melanchthons rhetorische Loci-Lehre von 1519

In Melanchthons dogmatischem Hauptwerk von 1521 und in den Vorarbeiten dazu haben wir einen verschiedenartigen Gebrauch des Loci-Begriffes festgestellt. Er konnte einfach als Einteilungsprinzip verwandt werden (vgl. oben 3). Als Loci wurden auch Bibelstellen bezeichnet, die sich auf einen Grundgedanken (locus) bezogen, diesen illustrierten und von allen Seiten verdeutlichten; daß dieser Loci-Begriff von Erasmus übernommen ist, wurde nachgewiesen (33), ebenso aber, daß Melanchthon in seiner eigentümlichen Wertung der drei paulinisch-reformatorischen Loci Sünde, Gesetz, Gnade ohne direktes Vorbild ist. Hier handelt es sich nicht um bloße Einteilungsprinzipien. Mit der dialektischen Spannung, in der jene drei Loci zueinander stehen, entfaltet sich die Rechtfertigung als ein Geschehen, durch das der Mensch aus der Gottesferne in die Gottesgemeinschaft geführt wird, wie denn durch dasselbe Geschehen die gefallene Menschheit zum Heile gelangte.

In dieser heilsgeschichtlichen Abwandlung der Loci-Lehre fanden wir Melanchthons eigentümlichen Beitrag zu ihrer Fortentwicklung beschlossen. Er ergibt sich aus der Zuwendung zur Dialektik, die Melanchthon in seiner Loci-Lehre vorgenommen hat. Jener allgemeine Gebrauch des Loci-Begriffes ist in den Gesetzen der Rhetorik begründet. Das Spannungsverhältnis aber, in dem die drei paulinisch-reformatorischen Grundbegriffe zu einander stehen, ist aus einer Anleihe bei den Gesetzen der Dialektik zu erklären. Wie eine solche Grenzüberschreitung der Rhetorik für Melanchthon grundsätzlich möglich ist, von welchen Voraussetzungen aus und in welcher Weise er also die Dialektik in die Rhetorik einbezieht, das muß zunächst das Ziel unseres Nachdenkens sein.

1) Die enge *Verbindung von Rhetorik und Dialektik* hat Melanchthon nicht erst selbst hergestellt; sie ist in der Tradition begründet. Wenn Melanchthon

gelegentlich[79] den Unterschied zwischen den beiden Wissenschaften nur darin erblicken will, daß die Rhetorik das offen ausspricht, was die Dialektik als esoterische Lehre betreibt, so konnte er sich in dieser Verhältnisbestimmung auf die Wissenschaftslehre des Aristoteles berufen. Noch enger hatte Laurentius Valla die beiden Disziplinen aneinandergeschlossen: Für beide ist die Anwendung des Syllogismus kennzeichnend; der Dialektiker gebraucht ihn nackt, der Rhetoriker mit Gold, Purpur und Edelsteinen geschmückt; der eine will belehren, der andere erfreuen; der eine ist arm, der andere ist reich[80].

Liegt so für Valla offensichtlich aller Nachdruck auf der rhetorischen Anwendung dialektischer Regeln, so scheint Melanchthon ursprünglich stärker an der Dialektik interessiert zu sein. In seiner 1517 gehaltenen und seinem Lehrer, dem Astronomen Stöffler, gewidmeten Rede De artibus liberalibus bezeichnet er die Dialektik als die allein wahre Wissenschaft (perpetua et inconcussa veri scientia) und die Rhetorik nur als einen Teil von ihr[81]. Je schärfer sich jedoch bei Melanchton der Widerspruch gegen den dialektischen Schulbetrieb der Scholastik geltend macht, desto höher steigt der Kurswert der Rhetorik, desto enger rücken beide Disziplinen aneinander[82]. Immerhin hat Melanchthon der Unterweisung, die er in Tübingen in der Dialektik empfangen hat, ein gutes Andenken bewahrt. Der Plan, mit seinem damaligen Lehrer Franz Stadian zusammen einen gereinigten Text des Aristoteles herauszugeben, verfolgt das Ziel, dessen Philosophie für Zwecke der Rhetorik besser verwendbar zu machen[83]; noch nach dem Erscheinen seiner Rhetorik ist Melanchthon bereit, in Vorlesungen über die aristotelische Dialektik jenem Ziele zuzustreben[84].

So beginnt auch die Rhetorik von 1519 mit einer Übersicht über die Hauptprobleme der Dialektik; in der Widmungsvorrede wird deren didaktische und

---

79 De Rhetorica libri tres, Wittenberg 1519 (hier zitiert nach dem von Alopecius-Köln ohne Jahresangabe veranstalteten Nachdruck), C 4a/b. Auf diese Ausgabe beziehen sich im Folgenden die ohne Zusatz gegebenen Quellenhinweise.

80 Laurentius Valla: Dialecticarum disputationum libri tres, Opera, Basel 1542, 691.

81 Quosdam argumentorum locos *populariter* instruens; CR 11, 9.

82 In der Wittenberger Antrittsrede vom 29. August 1518 heißt es im Blick auf beide: Ars eadem est; CR 11, 19.

83 In der Rhetorik von 1519 ist daraus die Absicht geworden, die ursprünglichen Tendenzen der aristotelischen Dialektik von den scholastischen Mißdeutungen in einem *Kommentar* zu reinigen; C 7 a.

84 Das Anerbieten steht im Zusammenhang mit der Ausmerzung der aristotelischen Physik aus dem Wittenberger Vorlesungsbetrieb (vgl. Walter Friedensburg: Geschichte der Universität W., 1917, 126 ff); daher die Versicherung gegenüber Spalatin (im Briefe vom 13. März 1519, CR 1, 74 f): plus frugis fecero in dialectitis, quae instaurare queam, et *omnino nova* isti universo orbi artium dare *coniuncta cum rhetoricis*, ut debent, id quod opinor non est in proclivi cuivis facere.

sachliche Überlegenheit ausdrücklich hervorgehoben[85]. Die Dialektik bildet die Grundlage für jede Rede: Zur Inventio, d. h. der Auffindung der mit jedem Thema gegebenen sachlichen Ordnung und der sich daraus ergebenden Gliederung der Gesichtspunkte bedarf der Redner der dialektischen Schulung, vor allem, wenn es sich um die lehrhafte Mitteilung von Gedanken handelt. Es kommt vornehmlich auf die Wahrheit der Aussage an; sie verleiht der Rede erst ihre durchschlagende Kraft. So ist die Dialektik Richtschnur und Regel (amussis quaedam et regula) für die Rhetorik. Diese Betonung des lehrhaften Moments wird zeitlebens für den Rhetoriker Melanchthon kennzeichnend bleiben. Wenn es so ist, daß die Redner Blendendes, die Dialektiker Richtiges lehren, so ist damit für Melanchthon auch eine ständig gültige Entscheidung getroffen: gegen eine bloß auf Eleganz der Darstellung bedachte Künstelei, für die solide, nüchterne Wahrheit[86]. Mit dieser Gewissenhaftigkeit eines echten Schulmeisters bleibt Melanchthon auch als Lehrer der Rhetorik ständig an die Dialektik gebunden.

Aber er wendet sich ganz entschieden gegen die Scholastik, wenn diese die Dialektik als Selbstzweck betreibt. Man muß mit ihr die Grundlage für das spätere Studium legen, aber man darf nicht bei ihr stehen bleiben. Daß sie ihre Schüler nicht über die Dialektik hinausführten, sondern sie in deren Spitzfindigkeiten festhielten, ist Melanchthons Hauptvorwurf gegen die scholastischen Magister. Seine Parole dagegen lautet: Das Komplizierte auf das Einfache zurückführen; dazu dienen ihm die Regeln der Dialektik. Das Einfache aber muß einfach und damit wirkungsvoll und behältlich ausgesprochen werden[87] — das ist der Sinn der Rhetorik[88].

So hat die Dialektik ihren eigentümlichen Wert nur als Hilfswissenschaft der Rhetorik. Diese aber — als dicendi artificium — bildet die unerläßliche Voraussetzung für jedes öffentliche Wirken. Für die Schüler aber ist die Rhetorik die Krone aller Wissenschaften (organon, ad quod exigerent reliquas disciplinas; A 4b). Und ihr Verfall trat ein, als die Dialektik sich verselbständigte und die Herrschaft über die Rhetorik antrat. Das geschah, als die Schulen in die Hände

85 Ex Dialectica pendent omnia quae ut sunt initia studiorum, reliquae ex suo modo temperant; CR 1, 64. — Die Institutiones Rhetoricae von 1521 stellen den üblichen drei genera der Rhetorik (deliberativum, iudiciale, demonstrativum) ein genus dialecticum voraus.

86 Porro haec una nobis cura fuit, ut indicaremus quis rei maximopere necessariae in literis tractandis usus sit. Neque tam hoc egimus, ut *elegantius* quiddam vulgo scolarum quam ut *rectiora* traderemus. Falli enim quibus persuasum est nihil deesse scholis praeter sermonis elegantiam, res ipsa palam arguit; Vorrede zur Dialektik von 1520, CR 1, 154.

87 Fructus dialecticae est proprie et exacte de quocunque themate idque ordine ad docendum accomodato posse dicere; Compendiaria Dialectices Ratio, 1520. Ich zitiere nach einem bei Thomas Wolf in Basel 1523 hrsg. Neudruck; hier A 3 a.

88 Porro haec est dialecticae tota fabrica: ratio apodeixeos, haec est ordo docendi; Rhet. v. 1519, A 6 b.

der Dialektiker — Melanchthon meint die Scholastiker — gerieten und der Lehrbetrieb der Barbarei und senilen Torheiten zum Opfer fiel. Melanchthon ist der festen Überzeugung, daß er auch die Dialektik erneuert, wenn er sie ihrer eigentlichen praktischen und dienenden Aufgabe wieder zuführt[89]. Und er fürchtet nicht den Spott seiner scholastischen Gegner, wenn er seine Schüler von den müßigen theoretischen Streitfragen wegführt und ihnen zur Lösung unmittelbar praktischer Lebensfragen die wissenschaftliche Anleitung gibt (C6b).

Aber ist denn die Wissenschaft der Rhetorik dazu imstande? Bleiben nicht auch ihre Regeln im Formalen stecken? Melanchthon sieht zwei Wege, auf denen man durch rhetorische Kenntnisse zu praktischen Erfahrungen gelangen kann. Den einen Weg hatte die Scholastik auch schon beschritten: Er besteht in der Übung der Disputationen (CR 1, 65; Dial. v. 1520, B 8a. D 6b), für die man immer zeitnahe Gegenstände hatte wählen können. Den anderen Weg aber hatte der Humanismus neu zugänglich gemacht. Es war die Beschäftigung mit den antiken Schriften; durch sie kam man unmittelbar an die praktischen Lebensfragen heran. Melanchthon wird nicht müde, immer wieder darauf hinzuweisen, daß niemand die klassische Literatur verstehen könne, der nicht die Regeln der Rhetorik und der Dialektik beherrsche (A 7a). Sie dienen also der literarischen Analyse der Dichter und Schriftsteller, vor allem der Historiker (E 1a/B). So bringen jene beiden Wissenschaften, miteinander aufs engste vereinigt, die Kunst des Verstehens hervor, die die literarische Beschäftigung mit der Antike zu einem Quell der Lebenskunst werden läßt[90].

Fragt man, was Dialektik und Rhetorik für Melanchthon praktisch bedeuten, so muß man also in erster Linie darauf hinweisen, daß beide Wissenschaften zur Interpretation antiker Texte unerläßlich wichtig sind. Melanchthon ist selbst kein Orator, hat nicht die Möglichkeit, auf Staat und Kirche durch seine lebendige Rede einzuwirken. Er findet aber Abbild und Vorbild der Wirklichkeit in der antiken Überlieferung. Und er dient seiner Gegenwart, wenn er diese klassische Vergangenheit literarisch erschließt. Er ist nicht Redner, sondern Lehrer. Zur klaren und wahren Lehre bedarf er für sich selbst jener beiden Wissenschaften. Er versteht sie als eine innere Einheit. Er mißt sie beide an seiner lehrhaften Aufgabe, die Erkenntnis antiken Lebens zu verbreiten und das gegenwärtige

---

89 In ähnlicher Weise beklagt auch Valentin Curio den Verfall der Rhetorik in der Vorrede zu den von ihm Basel 1522 hrsg. Rhetoricorum Libri des Georgios Trapezuntius, ebenso dieser selbst im Eingang seiner Schrift.

90 Den Ergebnissen seiner literarischen Analyse gibt Melanchthon den Vorzug vor den abstrakten Lehren der Philosophie. Der Lehre des Aristoteles vom Syllogismus widerspricht er und verwirft eine von dessen Figuren, weil sie ‚a communi oratorum usu abhorreat'; Dial. von 1520, C 5b ff.

Leben dadurch zu bessern. Und gemessen an dieser Aufgabe kommt der Dialektik die dienende, der Rhetorik die herrschende Stellung zu[91].

2) Das *Verständnis der Loci communes,* wie es Melanchthon in seiner Rhetorik entwickelt, hängt ab von dem soeben geschilderten Verhältnis von Rhetorik und Dialektik. Die Loci communes gehören zur Inventio; und da diese beiden Disziplinen gemeinsam ist, stellt auch die Loci-Lehre eine Verbindung zwischen ihnen her. Wie wir es praktisch bei der ersten Analyse von Melanchthons Römerbriefauslegung gefunden haben (vgl. oben 2 ff), so verhält es sich bei ihm auch grundsätzlich: Die Loci sind ein hauptsächliches Hilfsmittel der Rhetorik, haben aber in der Dialektik ihre Wurzel, gehören also vornehmlich zu dem Teil der Rede, in dem in Argument und Gegenargument die Auseinandersetzung mit dem Gegner geführt wird.

„Omnino enim rhetori et dialectico de locis convenit" (Instit. Rhet. 1521, A 3a) — damit ist die Loci-Lehre genau so von der Rhetorik beschlagnahmt wie die Dialektik überhaupt. Aber das heißt nicht, daß sich die Rhetorik auf die Entlehnung aus der Dialektik beschränkte. Sie hat für jede Redegattung eigne Loci entwickelt; für jede der drei Grundfragen (status), die man bei der Behandlung eines Themas zu stellen hat (an sit? quid sit? quale sit?), gibt es entsprechende Loci. Der Schüler findet sie auf Tafeln vorgezeichnet und lernt sie auswendig, um jedem Thema gleich in der richtigen Weise gerecht werden zu können[92]. Da muß er — um mit dem Einfachsten anzufangen — bei einem Vergleich die beiden Loci des „idem ac diversum" anwenden (B 4a). Bei der Beurteilung der Men-

91 Die Einheit der beiden Disziplinen hat Melanchthon in seiner Rhetorik von 1531 noch stärker hervorgehoben (ich zitiere die Wittenberger Ausgabe von 1532): Tanta est Dialecticae et Rhetoricae cognatio, vix ut discrimen deprehendi possit (A 7a). — Die Übereinstimmung zwischen ihnen besteht in der inventio. Vor allem wenn man die Rhetorik nicht auf das genus iudiciale und deliberativum beschränkt, sondern ihr, wie es richtig ist, alle Redeformen zuweist, fällt sie materiell völlig mit der Rhetorik als der „ratio perfecte docendi" zusammen. Mit seiner Unterordnung der Dialektik unter die Rhetorik steht Melanchthon nicht allein da: Johannes Caesarius in seinen vielgelesenen Werken (Rhetorica in septem libros sive tractatus digesta, Köln 1533; Dialectica, in X tractatus digesta, Köln 1529) lehrt sie auch. Zu dem eigentümlichen Versuch von Vives, die Dialektik als „scientia de sermone", als Sinnerfassung der Sprache neu zu verstehen (In Pseudo-Dialecticos, 1519 = Opera omnia, ed. Greg. Maiansio, III, 1782, 37ff), hat Melanchthon nicht Stellung genommen, obwohl sich zwischen Vives und ihm mancherlei Berührungspunkte ergeben.

92 F 8b. — Zum Auswendiglernen dient z. B. des Konrad Celtes Epitome in Rhetoricam Ciceronis utranque von 1492; der Herausgeber Joh. Mentzinger, Philosophieprofessor in Ingolstadt, später Domprediger in Mainz, fügt der Ausgabe von 1533 noch Memorierstoff hinzu. Auch Petrus Mosellanus empfiehlt in seiner Rhetorik von 1523 seinen Schülern das Auswendiglernen der Loci als Grundlage für eine Aufsatzlehre. In diesen Schulregionen bewegen wir uns, wenn wir von den loci communes handeln. Der „Globus intellectualis" geht über ein Trivialwissen nicht hinaus.

schen, besonders geschichtlicher Persönlichkeiten, dienen ihm die Loci als sittliche Grundbegriffe[93]. Bei einer historischen Erzählung muß der Schüler diese Loci communes mit aller Behutsamkeit auf die jeweiligen Umstände anwenden (B 8a). Will er ein historisches Faktum allegorisch deuten, so muß er es auf einen locus communis beziehen (C 3b). Bei der Lobrede auf Menschen muß er eine Loci-Reihe verwenden, die alle Etappen und Umstände des menschlichen Lebens umschließt (D 1a); für die Lobrede auf ein Ereignis, eine Einrichtung gibt es eine ähnliche Skala von Wertbegriffen (D 5a ff). Dem Schüler wird empfohlen, nicht nur diese Loci-Reihen sich einzuprägen, sondern sich auch, wie das Erasmus schon geraten hatte, entsprechende Beispiele parat zu halten, mit deren Hilfe er jederzeit seine Rede schmücken kann (D 2b. E 3a).

So sind die loci communes gleichsam Generalüberschriften (capita), unter denen man alle menschlichen Dinge fassen, Grundformen, unter denen man alle Verhältnisse darstellen kann (communes formulae omnium thematum; C 5b). Wie die Philosophen Natur und Sittlichkeit in bestimmten Lebensformen zusammenfassen, so kann man auch auf allen Gebieten menschlichen Wissens bestimmte Zentralpunkte (capita) bezeichnen, auf die alles andere bezogen ist und von denen es sein Licht empfängt; über solche Loci muß jeder verfügen, der auf Wissenschaftlichkeit Anspruch macht. Sie verhelfen ihm nicht nur zu einer Anschauung der Dinge, sondern stützen auch sein Gedächtnis[94].

Seitdem die Stoa die aristotelische Rhetorik weiter entwickelt und Cicero sie der römischen Bürgertugend dienstbar gemacht hatte, war der Orator als sittlich handelnde Persönlichkeit und als Erzieher zur Sittlichkeit verstanden worden. Auch Melanchthon hat, wenn er die Loci auf die menschlichen Verhältnisse bezieht, immer das ethische Moment vor Augen. Das tritt besonders bei den Redeformen hervor, durch die man unmittelbar auf die Menschen einwirken kann, beim genus deliberativum und iudiciale. Das erste kennt drei loci communes: honestum, utile, facile; und die Aufgabe des Redners besteht darin, in lebendiger Schilderung aller Umstände, unter Aufgebot aller Argumente und unter Abwehr aller möglichen Gegenargumente diese drei Loci miteinander in Beziehung zu setzen, gegeneinander abzuwägen und einander anzugleichen[95].

---

93 Loci communes virtutes, vitia, fortuna, vita, mors, opes, ingenium, iuventus, senectus, denique omnia quae generaliter in communes causas incidunt; B 6a.

94 E 2a. — Albert Lang: Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, 1925, 63 erblickt — theologisch nicht ganz zutreffend — die methodische Bedeutung der Loci für Melanchthon darin, „bei der Schriftlesung orientierende und leitende Gesichtspunkte zu bieten, das Gedächtnis zu stützen und die Wiederauffindung theologischer Argumente zu erleichtern". Vgl. dazu Melanchthons Definition E 2b: „Voco igitur locos communes formas rerum, quae fere in usum verum humanarum et literarum cadunt". Von dieser menschlich-sittlichen Bedeutung der Loci muß die theologische abgeleitet werden.

Im Bereich der Gerichtsrede hatten die loci communes ursprünglich den ihnen eigentümlichen Sinn besessen. Es handelte sich hier um die Begriffe, die um ihrer sittlichen Allgemeingültigkeit willen von allen Prozeßbeteiligten, Angeklagten und Klägern, Verteidigern und Richtern, als verpflichtend anerkannt wurden, mit denen man deshalb argumentierte, um Freispruch oder Verurteilung, Milderung oder Verschärfung des Urteils herbeizuführen[96]. Melanchthon kennt diesen juridischen Begriff von Cicero her, wendet ihn auch an für das genus iudiciale (G 1b); aber er hält sich ihm gegenüber zurück, übernimmt ihn nur, soweit er seinem ethischen Verständnis der loci communes entspricht. Auch für die richterliche Entscheidung sind sittliche loci communes, das aequum et bonum, maßgebend. Es geht auch hier um die sittliche Natur des Menschen; die loci communes beruhen, auch wo sie sich auf menschliche Gesetze und Abmachungen beziehen, auf dem natürlichen, sittlich allgemein verpflichtenden Recht[97].

Wir haben diese Versittlichung der Loci-Lehre schon bei Erasmus wahrgenommen; bei den Vorgängern und Zeitgenossen ist sie weit verbreitet[98], Valla lehnt sie ab[99]. Melanchthon gibt keinen Unterschied zu zwischen dem sittlichen und dem dialektischen Verständnis der Loci. Auch jene ethischen Grundbegriffe unterliegen inbezug auf ihre Wahrheit und Richtigkeit der dialektischen Nachprüfung, wie sie auch von der sittlichen Vernunft anhand menschlicher Gegebenheiten gefunden werden. So ist die Rhetorik Melanchthons in allen ihren Teilen von einer dialektisch geprägten Loci-Lehre durchzogen.

---

95 E 8a ff. — Im dialektischen Verhältnis dieser drei Loci haben wir das Gegenbild für die Spannung zwischen den drei theologischen Loci Sünde, Gesetz, Gnade. Das honestum spielt in diesem sittlichen Bereich dieselbe entscheidende Rolle (F 5b) wie im theologischen die Gnade.

96 Bei Melanchthons Vorgängern findet sich dieser juridische Begriff der Loci communes besonders ausgeprägt in der Rhetorik des Trapezuntios vor, auf den Melanchthon sich sonst gern beruft; vgl. Karl Bullemer: Quellenkritische Untersuchungen zum 1. Buche der Rhetorik Melanchthons, Diss. Erlangen 1902, 4 f.

97 Naturam voco quacunque iuris naturae sunt, ut parentes, liberos, avem tueri et si quid est his simile. *Ex natura* nascuntur et *reliqui loci.* Praestat *formulas communes* agendi, quae *ad ius naturae* pertinent, iurisconsultum in numerato habere, nam cum illae *consensu hominum pari* probentur, facile est per ipsas quod contendis efficere; G 2b.

98 Die Loci-Tafel bei Celtes ist ein Tugendkatalog. Der spätere Leibarzt Kaiser Ferdinands I. Konrad Bucoldianus gibt uns in seiner 1533 hrsg. Schrift De inventione et amplificatione Oratoria seu usu locorum als Fingerzeig für die Herkunft dieses sittlichen Loci-Begriffes eine Definition des Libaniusschülers Aphthonius, (um 400): Loci communes sunt adiuncta homini bona et mala. Nicht nur Bucoldianus, auch Mosellanus, der die Progymnasmata des Aphthonius 1522 studiert und in seiner Rhetorik von 1523 ausgeschrieben hat, schließt sich jener Definition fast wörtlich an: „Locus communis est oratio quae alicuius sive rei sive personae nunc bona nunc mala certis rationibus amplificat exaggeratque".

99 Opera Basel 1543, 723: Locos appello non ut vulgo nunc intelliguntur in luxuriam et adulteriam et similia, sed sedes argumentorum, in quibus latent et ex quibus sunt petenda.

Im Sinne der Dialektik des Aristoteles und der Rhetorik Ciceros sind die Loci die sedes argumentorum, die übergeordneten Leitbegriffe, aus denen man im konkreten Fall eines Briefes, einer Rede, einer Disputation Beweisgründe für die Durchführung des Themas entnimmt. Melanchthon stellt sich bewußt in diese Tradition hinein. Die Loci werden nicht an das Thema herangetragen, sondern sind in ihm enthalten, werden in ihm gefunden[100]. In dieser Kunst der Inventio besteht für Melanchthon, wie wir hörten, das Verbindungsglied zwischen Dialektik und Rhetorik. Dabei ist ein gewisser Grundunterschied zwischen dialektischen und rhetorischen Loci communes festzuhalten. Die dialektischen beziehen sich auf wenige grundlegend wichtige, unumstößlich richtige Argumente; sie sind deshalb selbst gering an Zahl, aber von unwiderleglicher Beweiskraft. Die rhetorischen Loci sind auf die wechselnden Umstände anwendbar, sie haben daher nur Wahrscheinlichkeitswert, sie hängen an Personen und Ereignissen; der Zahl nach sind sie unbegrenzt (Dialektik von 1520, D 7a ff). Die Dialektik verhilft nicht nur zur analytischen Klärung einfacher Themen, ihre loci sind nicht nur loci inveniendi; sondern sie sind auch loci confirmandi confutandive, sie ermöglichen ein Urteil durch das Mittel des Syllogismus (C 6a). Sie weisen den Weg zur methodischen Wahrheitserkenntnis und bieten damit auch den Schlüssel zur Beurteilung literarischer Fragen (A 7a). Immer drängt die Loci-Lehre auf die Erkenntnis praktischer Lebenszusammenhänge; und immer bleibt die praktische Erfahrung literarisch vermittelt.

Der Jurist Cantiuncula hat in seinen Topica[101] der Loci-Lehre Melanchthons eine besondere Stellung gegenüber der von Aristoteles bis Agricola reichenden Tradition zuerkannt, ohne sie näher zu bezeichnen. Er fand sie, wie wir vermuten dürfen, darin, daß Melanchthon die Loci communes aller philosophisch-abstrakten Allgemeinverbindlichkeit entkleidete und sie streng auf das Sachgebiet beschränkte, dem sie entstammten und auf das sie bezogen blieben; darin konnte er eine gewisse Verwandtschaft mit seinem eigenen Bemühen erblicken. In der Tat tritt jenes Streben Melanchthons schon in seiner Rhetorik von 1519 hervor,

100 Non invenitur thema, sed prosposito themate inveniuntur loci, quibus ipsum vel muniatur vel ornetur; Instit. Rhet. 1521, A 2a.

101 Basel 1520, 3 f ; den genaueren Titel bringt C. im Text: Topica tractata per exempla legum oder auch einfach Topica legalia. Wir haben hier das juristische Gegenstück zu Melanchthons Loci communes rerum theologicarum, eine Anwendung der Loci-Lehre auf die Rechtstraditionen „e puris legum fontibus et doctorum commentariis aliisque autoribus“ (4). Cantiuncula steht in ständiger Auseinandersetzung mit Melanchthons Rhetorik. Vorausgegangen war ihm auf juristischer Seite Nicolaus Everardi von Middelburg mit seiner „Topicorum seu Locorum legalium Centuria“, Löwen 1516, mir vorliegend in einem Nachdruck Venedig 1539. Trotz seiner Beziehungen zu Erasmus zeigt sich Everardi wenig von der humanistischen Loci-Lehre beeinflußt; loci sind für ihn Gebrauchsregeln, aus der praktischen Anwendung des römischen Rechtes gewonnen. Vgl. zur juristischen Loci-Lehre R. Stintzing: Gesch. d. dt. Rechtswissenschaft I, 1880, 114 ff.

stärker jedoch noch in ihrer Neubearbeitung von 1531. Hier hat er offenbar die Gefahr erkannt, die in dem Auswendiglernen der Loci-Tafeln bestand: Daß der Schüler irgendwelche Loci von außen her an sein Thema herantrug, ohne ihm so inhaltlich gerecht werden zu können. Von daher ist Melanchthons stetige Mahnung zu verstehen: Die Loci kommen von der Sache her; wir sollen nicht spielerisch passende Beispiele für sie konstruieren, sondern unser nachdenkliches Bemühen richten auf die „graves magnas et obscuras causas quas offert nobis respublica“[102]. Das war ja immer das Besondere an der Wissenschaft der Rhetorik gewesen, daß sie sich auf den konkreten Einzelfall bezog; eine Generalisierung — Melanchthon rechnet jetzt auch die früher von ihm im Gefolge des Erasmus so sehr empfohlenen Exzerptensammlungen dazu (E 5a) — mußte gerade dieser Wissenschaft besonders gefährlich werden. Melanchthon dekretiert also: Wer die Loci communes richtig anwenden will, muß sich zuvor von der jeweiligen Einzelwissenschaft genaue Kenntnisse verschafft haben.

Dieses Drängen auf die Einzelwissenschaften ist aber schon in Melanchthons Frühzeit festzustellen. Die Loci ergeben sich — so wird immer wieder betont — aus der natürlichen Ordnung der Dinge (G 8a); sie drücken die Natur und besondere Lage jedes Gegenstandes aus und machen so den Betrachter mit dessen Eigenart vertraut (A 6a/b). Sie drängen sich menschlicher Einsicht geradezu auf, sind deshalb leicht zu finden; selbst die Ungebildeten bedienen sich ihrer, freilich ohne sie zu kennen (Dial. v. 1520, A 2b). Das gilt vor allem von den loci communes, die der sittlichen Vernunft unmittelbar gegeben, mit dem Naturrecht identisch sind (F 4a). Gerade hier aber wird deutlich, daß die Anwendung dieser Loci nicht nur ein feines sittliches Unterscheidungsvermögen, sondern auch eine genaue Kenntnis der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse, der rechtlichen Gegebenheiten voraussetzt. „Adiuvat ars naturam“ (Dial. v. 1520, D 7a) — das gilt von der Loci-Lehre auch in dem Sinne, daß sie ohne Kenntnis der natürlichen Gegebenheiten nicht anwendbar ist. Zu diesen Gegebenheiten gehört für den jungen Melanchthon die Geschichte, die Jurisprudenz und die Theologie.

Von der Jurisprudenz haben wir hier nicht zu reden; die Übertragung der Loci-Lehre auf dieses Gebiet der Wissenschaft lag im Zuge der Zeit[103]. Von der Geschichte haben wir schon gehandelt und müssen es wiederum tun, wenn wir jetzt die theologische Bedeutung bedenken, die der Loci-Lehre schon in der Rhetorik von 1519 zukommt. Das ist die Hauptaufgabe dieses Schlußabschnittes. Sie wird uns unmittelbar zu den Problemen der Institutio theologica von 1519 und ihrer Auslegung des Römerbriefes zurückführen. Damit schließt sich der Kreis, den wir in dieser Untersuchung umspannen.

---

102 B 2a. Ich zitiere in diesem Absatz den Wittenberger Nachdruck von 1532, der dort 1531 zuerst hrsg. Elementorum Rhetorices libri duo.

103 Vgl. oben 44 Anm. 101.

3. Als Melanchthon im Oktober 1518 die Herausgabe seiner Rhetorik plante, bereitete er gleichzeitig eine Vorlesung über den Titusbrief vor, die er vor Beginn der Drucklegung — Januar 1519 — beendet haben muß[104]. In ihr hat er ein Beispiel gegeben für die Anwendung rhetorischer Regeln auf einen biblischen Text.

In der Einleitung seiner Vorlesung hat Melanchthon seine Hörer darauf aufmerksam gemacht, daß der Titusbrief ein Musterbeispiel für das genus enarratorium darstelle. Dieses, eine Abart des genus demonstrativum, spendet Belehrung in der Form eines historischen Berichtes. Nach den dafür gültigen Gesetzen muß man den Text auslegen und dabei auf die vielen loci communes achten, die er enthält und die Paulus durch Argumente belegt, durch Beispiele illustriert. Daß wir dabei vornehmlich an die sittlichen Weisungen des Apostels zu denken haben, ergibt sich aus dem Muster, das Melanchthon aus seiner Exegese von Tit 1, 7 anführt: Das Laster des Hochmutes wird in seiner Schädlichkeit für Kirche und Staat gezeichnet und das Bild eines guten Regenten dagegengestellt. Die Auslegung bewegt sich ganz in erasmischen Bahnen[105], wie denn auch sonst Erasmus als Meister einer Exegese gepriesen wird, die mit Hilfe der klassischen Stilformen die biblischen Texte erklärt (C 1b).

Ganz im Sinne des erasmischen Biblizismus wird die Schrift als eine Fundgrube moralischer Beispiele angesehen. So — meint Melanchthon — hätten Christus und Paulus das AT verwendet; in diesem Sinne habe das Konzil von Nizäa das Bibelstudium empfohlen; auch Chrysostomos wird als ein Muster der Geschichtserzählung gepriesen (C 1a). Indem der Redner die biblischen Urbilder mit der gegenwärtigen Wirklichkeit, etwa die Pharisäer mit den heutigen Theologen, vergleicht, kann er die gewünschten moralischen Entschlüsse hervorrufen (D 2b). Auch in der direkten Einwirkung auf die politischen Verhältnisse der Zeit arbeitet Melanchthon mit biblischen Motiven. Seine Musterrede zum aktuellen Problem des Türkenkrieges (F 1b—F 3a) will beispielhaft klarmachen, welche Fülle geschichtlichen Tatsachenwissens und ethischer Impulse man an den Locus de honesto anknüpfen kann. Honeste vivere aber heißt Christus ähnlich sein. Christus aber wird wie in den 1517 erschienenen Querela pacis des Erasmus und wie nachher in den friedlichen Richtungen des Täufertums eindeutig als Friedensapostel gesehen. Der Friedfertige ist Christus am ähnlichsten. Und die Kirche wird nur dann wahrhaft christlich, wenn sie arm ist und auf Macht ver-

104 B 6b f schaut Melanchthon auf den Abschluß dieser Vorlesung zurück. Nach dem zwischen 12. u. 15. Oktober 1518 an Spalatin gerichteten Brief war der Druck des griechischen Vorlesungstextes damals im Gang; vgl. CR 1, 50 u. Cl. 41.

105 Vgl. die freilich erst um die Jahreswende 1519/20 herausgekommene Paraphrase des Erasmus zur Stelle.

zichtet; das Anliegen der spätmittelalterlichen Armutsbewegung wird von dem christlichen Pazifismus Melanchthons aufgenommen. Christentum als sittliche Konformität mit Christus — das ist eine religiöse Haltung, mit der der Redner sich zwar weitverbreiteten und tiefgreifenden Zeitströmungen anpaßt, mit der er aber noch weit vom reformatorischen Glaubensverständnis entfernt ist[106].

Die Bibel als Quell rednerischer Überzeugungskraft! Für das genus suasorium, dem es besonders auf die Anreizung der Affekte ankommt, werden die Psalmen als Muster hingestellt (C 1b). Die Kraft des Wortes Gottes liegt beschlossen in den sittlichen Wirkungen, die es erzielt[107]. In diesem ethischen Effekt liegt auch der Sinn einer — maßvoll anzuwendenden — Allegorese, als deren Vertreter neben dem noch 1519 als Autorität geltenden Origenes unter den modernen Theologen Tauler gewürdigt wird, den einige Sophisten zu Unrecht als theologischen Ignoranten ansehen (C 1a). Die typologische Deutung des AT, die hier mit der Loci-Lehre begründet wird, entfernt sich in keinem Punkte von der mittelalterlichen Tradition[108].

Aber schon strebt die Exegese neuen Ufern zu; zur literarischen Würdigung äußerer Formen tritt der Inhalt der reformatorischen Theologie. Wenn der Römerbrief als Beispiel für den character gravis, der Galaterbrief für den character mediocris in Anspruch genommen wird, so ist dies zunächst, wie sich auch aus dem Vergleich mit entsprechenden Stücken der antiken Literatur ergibt, ein stilkritisches Urteil (H 1a/b). Dahinter aber steht ein neues Verständnis des Inhalts. Oder wenn als locus communis für die Geschichte von Kain die Sünde angegeben wird, so entspricht das der herkömmlichen Deutung; aber wenn dann dem Exegeten die Aufgabe gestellt wird, die Gewalt und grausame Herrschaft der Sünde gebührend zu beschreiben (C 3b), so ist das ein neuer Klang.

Wie in dem Argument zum Römerbrief von Ende 1519, von dem unsere Untersuchung ausging, so bemüht sich Melanchthon schon zu Anfang des Jahres darum, den Römerbrief nach den Prinzipien der Rhetorik zu verstehen. Er ordnet ihn noch nicht wie später dem genus iudiciale unter[109], sondern deutet ihn als eine

---

106 Die geschichtlichen Beispiele, mit denen Melanchthon seine Rede illustriert, zeigen die Eigenart seines geschichtlichen und politischen Urteils: Die Kreuzzüge lassen die Gefahr eines Krieges erkennen, der weit von der militärischen und wirtschaftlichen Basis wegführt. — Germaniae non esse tutum stipendia in *Italia* facere, quae magis quam hostis ipse sit metuenda. — Gott hat den Deutschen den barbarischen und wilden Türken ins Land geschickt, quod cupidi nimium tyrannidos fuerint maiores nostri.

107 So hat die Geschichte von Isaaks Opferung ihren locus communis (wir würden hier lieber sagen Skopos) in einem doppelten Sinne, der formal einen Gegensatz enthält, der Sache nach aber auf dasselbe sittliche Ziel hin ausgerichtet ist: carnis intentus — affectuum carnis purgatio; B 8b.

108 Die Kirche als Weinkelter, die Posaunen Josuas, die Predigt, das himmlische Mannah, das Wort Gottes usw; vgl. C 3b.

„suasoria oratio", versteht ihn also wie vorher den Titusbrief vom genus enarratorium aus (C 1a/b). Diesem genus entsprechend muß er zunächst sein Thema (status causae) angeben. Es lautet: legem non iustificare, gratiam iustificare; literam occidere, spiritum vivificare. Daraus ergibt sich für den Exegeten die Aufgabe, die hier genannten gegensätzlichen Begriffe durch den Text der Vorlage hindurch zu verfolgen und danach für jeden die richtige Definition zu geben. Sodann hat er die Argumente aufzuspüren, die Paulus zur Stützung seines Themas verwendet, und schließlich die rhetorischen Figuren nachzuzeichnen, deren sich der Redner Paulus zur Aufstachelung der Affekte seiner Hörer bedient.

Wenn Paulus dabei die These verteidigen will, daß das Gesetz nicht rechtfertige, muß er sich in seiner rednerischen Argumentation des Rüstzeuges der Dialektik bedienen. Er muß am Begriff des Gesetzes zeigen, daß es die Tugend wirken will, tatsächlich aber die Sünde fördert, also nicht zur Rechtfertigung führt (C 7a). Diese Dialektik wird also nicht an die Schrift herangetragen, sie ist mit ihr gegeben. Die Bibel enthält selbst widerspruchsvolle Aussagen und fordert somit das dialektische Verfahren heraus[110]. Man muß Berechtigung und Grenzen solcher Widersprüche untersuchen, indem man jeden Begriff anhand der drei dialektischen Grundfragen (an sit, quid sit, quare sit) analysiert. Damit lösen sich die scheinbaren Widersprüche von selbst.

Wie weit kommt damit Melanchthon in seiner Rhetorik schon an die reformatorische Lehre und speziell an den Loci-Ternar Sünde, Gesetz, Gnade heran, den wir in seiner konstitutiven Bedeutung von der Institutio von 1519 an über die Capita von 1520 bis zu den Loci von 1521 verfolgt haben? Direkt ausgesprochen hat er ihn nirgends; nahe kommt er ihm sachlich in verschiedenen Zusammenhängen. So macht er an den erzählenden Partien des Hebräerbriefes klar, daß sie alle auf den Glauben als ihren locus communis ausgerichtet sind (B 8a). Noch ist freilich der Blick des Erasmusschülers zu sehr auf die menschlich-sittlichen Vorfindlichkeiten gerichtet. Noch hat er zu wenig den Offenbarungsanspruch des göttlichen Gerichts- und Gnadenwortes auf sich wirken lassen. Wie er den Glauben noch als einen Ausdruck menschlicher pietas versteht, so faßt er die drei loci communes für die Theologie (communes formulae omnium thematum; C 5b) in den drei Verhaltungsweisen fides, charitas, peccatum zusammen. Oder er denkt mehr an die geordneten Gemeinschaftsformen, mit deren Betrachtung es die Theologie zu tun hat, und bezeichnet als ihre „capita" fides, ceremonia, peccatum (E 2a).

109 Das geschieht jedoch in den Institutiones rhetoricae von 1521, B 1a.

110 Melanchthon stellt etwa Jeremia 29, 13 gegen Joh, 6, 44 oder Aussagen, die eine Verdienstlichkeit der Werke erkennen lassen, gegen solche, die sie leugnen; E 6a. — Von ähnlichen biblischen Tatbeständen geht später Erasmus in seiner Diatribe aus und sucht ihnen durch seine dialektische Kunst gerecht zu werden.

„Von den menschlichen Dingen“ haben hiernach die Loci communes für Melanchthon immer noch zu handeln. Ihr eigentümlich theologischer Sinn ist ihm Anfang 1519 noch verschlossen[111]. Und doch befindet er sich auf einem neuen Wege. Wenn er die Theologie als eine vorwiegend historische Wissenschaft bezeichnet[112], so denkt er gewiß zunächst nur an den Nutzen, den die Beispiele aus der biblischen Geschichte für die moralische Wirkung einer Rede mit sich bringen; der Satz ist vorläufig nur auf ein bestimmtes Genus erzählend-belehrender Rede bezogen. Aber er hat noch einen allgemeinen und dann viel tieferen Sinn. Den wird Melanchthon entdecken, wenn er die echten *theologischen* Loci gefunden hat, von denen sich nicht nur die Lehre des Apostels Paulus, sondern der Sinn der ganzen biblischen Heilsgeschichte verstehen läßt.

Noch läßt Melanchthon die dialektische Schulung der angehenden Theologen auf das Menschlich-Allgemeine gerichtet sein[113]. Noch stellt er ihnen die gleiche Aufgabe wie den Juristen, die Loci communes als Grundbegriffe sittlichen Verhaltens (regulae quaedam vivendi generales) zu erfassen und diesen natürlichen Gesetzen im Zusammenleben der Menschen Geltung zu verschaffen (F 4a). Noch versteht er auch die Dialektik des Römerbriefes in einem solchen ethisch-abstrakten Sinne. Von dem Augenblicke an, da er die theologischen Grundbegriffe des Apostels Paulus auf sich persönlich gerichtet sein lassen wird, auf sein Versagen vor dem Gesetz, auf die ihm geltende Gnadenzusage des Evangeliums, von da an wird er auch imstande sein, sie auf den Gang der biblischen Heilsgeschichte im Ganzen zu beziehen. Jener Augenblick fällt in das Jahr 1519, gehört in die Zeit, die zwischen der Drucklegung der Rhetorik und der Abfassung der Institutio und ihres Argumentums zum Römerbrief liegt[114].

---

111 So kann man also nicht mit Joachimsen, 31 von der Rhetorik von 1519 sagen, sie sei „schon ganz erfüllt von dem neuen Geist der paulinischen Theologie“.

112 Theologorum literae maxima historicae sunt; E 1b.

113 Sie sollen dadurch erkennen, „quid affectus, quid virtus, quid vitium“; E 3a. Sie sollen dafür ihre Übungsbeispiele auch von den Oratoren und Dichtern übernehmen; ita civili iudicio et rerum communium sensu imbuentur; B 1b.

114 Beiläufig mache ich auf die Grundzüge einer Homiletik aufmerksam, die Melanchthon seiner Rhetorik eingefügt hat; der Abschnitt De sacris concionibus (G 3a — G 5a) ist, soweit ich sehe, in der Geschichte der evangelischen Predigt bisher unberücksichtigt geblieben; vgl. Herm. Hering: Die Lehre von der Predigt 1905, 115 f. Wie stark Melanchthon trotz allem, was dagegen spricht, von der reformatorischen Theologie bereits beeinflußt ist, wird hier besonders deutlich. Zwar wird das Amt des Predigers noch dem des humanistischen Erziehers gleichgesetzt, steht die Bildungsaufgabe der Predigt im Vordergrunde; vitae nostrae formandae negotium ist dem Prediger vorbehalten. Und die Polemik gegen die Entartungen, die die Predigt unter dem Einfluß eines mißverstandenen Aristoteles erlitten hat, zeigt, daß das humanistische Ideal der Eloquenz noch völlig überwiegt. Das artificium dispositionis, der richtige Aufbau der Rede, erscheint deshalb als entscheidend wichtig (G 5b).

Wir haben die dann anhebende Entwicklung im ersten Teil unserer Darlegung verfolgt. Sie hat die Loci-Lehre zu einem exegetischen Grundprinzip werden lassen, mit dessen Hilfe das Ganze der biblischen Heilsoffenbarung in seinem geschichtlichen Zusammenhang begriffen werden konnte. In dieser Exegese, die die antiken Stilformen in der Schrift wiederfindet, sie aber mit den Inhalten des paulinisch-reformatorischen Evangeliums gefüllt sieht, liegt die wissenschaftliche Bedeutung der Loci communes von 1521.

Wenn wir aber nun diesen Aufbau betrachten, fällt uns zunächst seine Einfachheit, der Verzicht auf alles rhetorische Beiwerk ins Auge. Und diese Einfachheit bedeutet Konzentration auf das Wesentliche. Gewiß empfiehlt Melanchthon ausschließlich die Themapredigt. Das hängt mit seinen rhetorischen Voraussetzungen zusammen. Die Predigt gehört entweder ins genus demonstrativum oder ins genus suasorium; sie lehrt oder sie lockt bzw. schreckt ab. Und in beiden Fällen greift sie auf das Material zurück, das die biblische Geschichte bietet. Die Themen selbst aber entnimmt Melanchthon ausschließlich dem Zusammenhang der Rechtfertigungslehre. Ist es ein einfaches Thema, so wählt er dafür biblische Grundbegriffe wie iustitia, lex, fides, peccatum. Aus ihnen werden auch die zusammengesetzten Themen entnommen: Omnia hominum opera peccata sunt; Liberum arbitrium sua natura in bonum ferri est impossibile; Lex non iustificat, gratia iustificat.

Beiderlei Themen werden nach demselben Schema behandelt: quid sit, quottuplex sit, unde fiat, quid efficiat; bei einem zusammengesetzten Thema (einem Urteil) muß das Schema sowohl auf das Subjekt wie das Prädikatsnomen der Aussage angewendet und das Ergebnis je aufeinander bezogen werden. Die konkreten Beispiele, an denen Melanchthon das Verfahren durchführt, zeigen, daß er schon einigermaßen in die reformatorische Theologie eingedrungen ist. Unter Anspielung auf Röm. 1,17 wird die Identität von fides und iustitia behauptet; Gott gießt uns beides ein ohne unser Verdienst und besiegt dadurch die sonst unüberwindliche Konkupiszenz und schafft alles Gute, das der Mensch an sich trägt. Jeder Begriff, jede Aussage wird so in letzter Klarheit erhellt; die Darstellung wirkt somit in sich selbst überzeugend. Dabei soll der einfältige Hörer nie überfordert werden; vor allem in der Wahl der Beispiele soll man sich seinem Verständnis anpassen. Alles, was von der Hauptsache ablenkt, ist verpönt. Firmae solidaeque rationes zu liefern, ist das Ziel dieser Predigtweise, in der klassische Einfachheit und reformatorische Tiefe einander unterstützen. Mit ihr ist ein neues Kapitel in der Geschichte der Predigt aufgeschlagen.

Luthers Christologie im Ablaßstreit[1]

Von Bernhard Lohse

In den Schmalkaldischen Artikeln, die im Jahre 1537 verfaßt sind, bezeichnet Martin Luther den Glaubensartikel, der das Amt und Werk Jesu Christi betrifft, als den ersten und Hauptartikel. Den Inhalt dieses Artikels umreißt er im Anschluß an einen Satz des Römerbriefes mit den Worten: „Daß Jesus Christus, unser Gott und Herr, sei ‚umb unser Sunde willen gestorben und umb unser Gerechtigkeit willen auferstanden'"[2]. Er fährt dann fort, daß man von diesem Artikel nichts weichen oder nachgeben könne, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will. Und er schließt diesen Abschnitt, indem er sagt: „Auf diesem Artikel stehet alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren[3]." Mit diesen Worten faßt Luther auf das kürzeste zusammen, welche Bedeutung der Christologie zukommt: sie ist einmal das Kernstück der Theologie schlechthin; sie ist zum anderen der entscheidende Grund, der ihn selbst zur Auseinandersetzung mit der römischen Kirche veranlaßt hat.

Daß der Artikel von Jesus Christus im Zentrum der Theologie Luthers, und zwar sowohl des alten wie auch des jungen Luther, steht, ist seit längerem von der Lutherforschung erkannt und auch zu würdigen versucht worden. Damit sind ältere Deutungen wie die von Karl Holl, daß Luthers Glaube keineswegs nur auf Christus gestanden wäre, überholt[4]. Allein, so sehr man sich heute im Grundsätzlichen einig ist, so verschieden sind doch die Auffassungen darüber, welche Bedeutung die Christologie im einzelnen in Luthers Theologie besitzt. Unter Christologie verstehen wir dabei, wie das in der Lutherforschung üblich ist, nicht so sehr die bloßen lehrmäßigen Aussagen über Christi Person und Werk als vielmehr die eigentlichen Motive von Luthers Christusanschauung. Man meint zumeist, hierbei einen mehr oder weniger erheblichen Unterschied zwischen dem jungen und dem alten Luther annehmen zu müssen; so etwa Hans Thimme[5] und

1 Öffentliche Antrittsvorlesung, nach Erteilung der venia legendi für das Fach der Kirchen- und Dogmengeschichte gehalten am 11. Mai 1957 in Hamburg, ferner in leicht veränderter Form auf dem Göttinger Pfarrkonvent am 4. Juni 1958 als Vortrag. Für den Druck ist die Vortragsform beibehalten. Der Text ist nur an einigen wenigen Stellen mit Rücksicht auf die Anmerkungen geändert.

2 Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, herausg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß 1930, 415, 7 ff; cf. Röm. 4,25.

3 Ebda, 416, 3 f.

4 K. Holl: Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte, Bd. 1, 7. Aufl. 1948, 73.

5 H. Thimme: Christi Bedeutung für Luthers Glauben — unter Zugrundelegung des Römerbrief-, des Hebräerbrief-, des Galaterbriefkommentars von 1531 und der Disputationen, 1933.

Erich Seeberg[6]. Diesen Unterschied bestimmt man gern dahin, daß bei dem jungen Luther insofern eine gewisse Engführung vorliege, als er in Jesus Christus nur die exemplarische Erfahrung der Anfechtung wie auch der Begnadigung sehe, wohingegen der alte Luther die umfassende Bedeutung Jesu Christi stärker herausstelle, indem er die schlechthinige Einzigartigkeit des Versöhners und Erlösers betone.

Mit dieser Behauptung eines Unterschiedes zwischen dem jungen und dem alten Luther dürfte das letzte Wort noch nicht gesprochen sein. Vielmehr hat es den Anschein, daß bei der Darstellung der Christologie des jungen Reformators bisher manches übersehen ist, was das Bild nicht unwesentlich verändert. Wir wollen daher heute über die Christologie des jungen Luther sprechen und auf eine Linie hinweisen, die in ihrer Bedeutung noch nicht voll erkannt ist. Dabei ist es nicht möglich, auf die Zusammenhänge von Luthers Christologie mit der des Mittelalters und der Alten Kirche näher einzugehen, da uns das zu weit ab führen würde. Wohl aber müssen wir zunächst die Christologie des jungen Luther so, wie sie in der Forschung dargestellt wird, kurz skizzieren; sodann wollen wir einige bisher nicht genügend beachtete Motive in der Christologie des jungen Luther herausarbeiten und schließlich zum Vergleich einige Theologen des Mittelalters bzw. aus Luthers Zeit heranziehen.

I.

Zunächst also fragen wir: Wie wird die Christologie des jungen Luther von der Forschung gegenwärtig dargestellt?

Luther hat in seiner Psalmenvorlesung von 1513—1515 — darauf wird in den Arbeiten über den jungen Luther regelmäßig hingewiesen — den exegetischen Grundsatz aufgestellt, daß alles, was in der Schrift in buchstäblichem Sinne von Christus gesagt sei, in übertragenem Sinne sowohl auf die Kirche als auch auf den einzelnen Gläubigen angewendet werden müsse[7]. Dieses letztere, daß alle Aussagen über Christus auch für den einzelnen Christen gelten, ist in unserem Zusammenhang das Wichtige. Denn damit scheint die Folgerung nahegelegt, in Christus, wie eben schon angedeutet, den exemplarischen Fall der Anfechtung wie der Begnadigung zu sehen. Das hat vor allem Erich Vogelsang in seinen verschiedenen Untersuchungen über die Christologie des jungen Luther herausgearbeitet[8]. In der Tat hat Luther nicht nur im Psalmenkolleg, sondern auch in den Vorlesungen über den Römerbrief, den Galaterbrief und den

6 E. Seeberg: Luthers Theologie, Bd. 2: Christus — Wirklichkeit und Urbild, 1937.

7 WA 3, 13, 14 ff (Praefatio).

8 S. vor allem die beiden Arbeiten von E. Vogelsang: Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung, 1929; Der angefochtene Christus bei Luther, 1932.

Hebräerbrief, die er in den Jahren 1515—1518 hielt, diesen seinen exegetischen Grundsatz vielfältig in der Einzelauslegung verwertet. Er spricht dann davon, daß der Christ seinem Herrn gleichförmig, conform, werden müsse, daß er selbst Christi Leiden und Anfechtungen ertragen müsse, daß er wie sein Herr geistlich gekreuzigt werden müsse. Es gibt schlechterdings kaum eine Aussage von Christus, die nicht von Luther mittels seiner tropologischen Exegese, wie man sie nennt, auf den Christen übertragen wird.

Diese Auslegungsmethode wird nun von der Forschung verschieden bewertet und ebenfalls verschieden in den Zusammenhang der Theologie des werdenden Reformators eingeordnet. Man ist sich lediglich insoweit einig, als man stets behauptet, daß diese tropologische Exegese nur auf Grund bestimmter Voraussetzungen möglich sei. Wenn man meint, daß Luther jede Aussage über Christus auf den Christen überträgt, so scheint tatsächlich der Schluß unabweisbar, daß Luther alle wesentlichen Erkenntnisse über Anfechtung, Kreuzigung und Auferstehung schon vor der Ausbildung seiner eigenen Christologie besessen haben muß. Er kann sie in Christus selbst nur bestätigt, nicht aber entscheidend korrigiert oder überboten gefunden haben. Nicht einig ist man sich aber in der Frage, welches denn die Voraussetzungen gewesen sind, die Luther mitgebracht hat. Aus der Fülle der Untersuchungen zur Christologie des jungen Luther greifen wir zwei heraus, um darzutun, wie diese Voraussetzungen etwa bestimmt werden.

Erich Seeberg meint in seiner groß angelegten Monographie über Luthers Christologie, die den bezeichnenden Untertitel trägt „Wirklichkeit und Urbild", daß diese Voraussetzung darin bestanden habe, daß Luther in umfassender Weise der paradoxe Charakter des Lebens und der Wirklichkeit bewußt geworden sei. Luther habe durch seine eigenen Anfechtungen gelernt, daß der Sinn des Lebens nicht aufgeht. Er habe „in das Meer von Ungerechtigkeit und Gewalt, von Geist und Gemeinheit, von Kraft und Hinterlist . . . , als das einem die Geschichte erscheint", geschaut[9]; er habe die Sinnlosigkeit des Leidens und Sterbens auf das tiefste empfunden und sei dadurch bis in das Innerste erschüttert worden. Auf Grund dieser Voraussetzungen habe Luther dann an Christus gesehen, daß das Leben doch einen verborgenen Sinn haben könne. Denn Christus habe selbst die Bitterkeit des Lebens auskosten müssen, er sei aber nicht daran zerbrochen, sondern habe gerade im Leiden überwunden und im Sterben den Sieg davongetragen. So habe Luther an der Person Jesu Christi die Erkenntnis gewonnen, daß Gott stets im Gegensatz wirke, daß er töte, wenn er lebendig machen wolle, daß er verdamme, wenn er Gnade erweisen wolle. Diese Erkenntnis, die Luther an Christus gewonnen habe, habe ihn geprägt, indem Luther in Christus

9 E. Seeberg, op. cit., 464.

das Urbild sehen gelernt habe, dem wir durch unser Leiden und unsere Anfechtungen als sein Abbild gleichwerden sollen. Christus ist für Luther somit nach Seeberg gleichsam die Signatur der pradoxen menschlichen Existenz und sein Schicksal nichts anderes als das Sinnbild einer an sich überall gültigen und lebendigen, nur nicht offenbaren Wahrheit.

Gegenüber dieser Deutung hat vor einigen Jahren Wilhelm Maurer in seinem Buch „Von der Freiheit eines Christenmenschen"[10] eine ganz andere Anschauung vertreten. Auch Maurer, der ebenfalls die Christologie des jungen Luther von dem Gedanken des exemplar bestimmt sieht, muß die Frage nach den Voraussetzungen für Luthers Christologie stellen. Dabei geht er einen völlig anderen Weg als Seeberg. Er meint, im Hintergrund der conformitas-Vorstellung habe „das uralte Grundmotiv aller Mysterienfrömmigkeit" gestanden, nämlich „die Vergottung des Menschen"; dabei habe Luther schon gewußt, daß „die Vergottung des Menschen sachlich identisch mit seiner Menschwerdung (scil.sei), (scil. nämlich) mit der Gewinnung seiner vollen personhaften Menschlichkeit"[11]. Diese Mysterienfrömmigkeit sei Luther in Gestalt der altkirchlichen Inkarnationstheologie vorgegeben gewesen. Er habe sie aufgenommen, nicht einfach im Sinne einer Repristination, sondern in dem Akt einer schöpferischen Reproduktion.

Es ließen sich noch zahlreiche andere Deutungen der Christologie des jungen Luther anführen. Aber damit würden für uns schwerlich neue Gesichtspunkte gewonnen. Sie sehen sich meist veranlaßt, eben auf Grund der ausschließlichen Betonung der tropologischen Auslegungsmethode und des conformitas-Gedankens, ausgesprochen oder unausgesprochen die Frage nach den Voraussetzungen von Luthers Christologie zu stellen und deren Bedeutung mehr oder weniger hoch zu veranschlagen. Dabei kommt man gern zu dem Schluß, daß man sagt, „an" Christus sei Luther das Wesen der göttlichen Gerechtigkeit aufgegangen, anstatt daß man sagt, daß Luther „in" Christus, und zwar in ihm allein, Gott erkannt habe. Auch würde es wenig fruchten, in eine Einzelauseinandersetzung zu treten, um die Akzente hier und da ein wenig verlagern zu können. Dadurch würde Karl Barths Vorwurf, daß der junge Luther bis etwa 1519 „die Geschichte Jesu Christi mit der Geschichte des glaubenden Menschen und diese mit jener koinzidieren" lasse und damit praktisch Christus irgendwie in eine Idee auflöse, schwerlich entkräftet[12]. Vielmehr muß grundsätzlich gefragt werden, ob der Gedanke der conformitas das allein tragende Fundament in der Christologie

10 W. Maurer: Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1949.

11 W. Maurer, op. cit., 55. — Gegen Maurers Deutung der Christologie des jungen Luther wendet sich jetzt auch E. Wolf: Asterisci und Obelisci. Zum Thema: Athanasius und Luther. Ev. Theol. 18 (1958), 481 ff.

12 K. Barth: Die Kirchliche Dogmatik Bd. IV, 1, 1953, 858.

des jungen Luther ist oder ob noch andere Motive da sind, die bisher übersehen sind, was u. E. tatsächlich der Fall ist. Um das zu zeigen, wählen wir einen methodisch anderen Weg, als er von der Forschung sonst eingeschlagen wird, indem wir nämlich nicht versuchen, das Werden von Luthers Christusanschauung nachzuzeichnen, sondern Luthers Christologie aus seinen ersten Äußerungen im Ablaßstreit 1517—1518 zu erheben, nämlich aus seinen 95 Thesen und seiner Schrift „Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute", die im August 1518 erschien, aber bereits vor Mitte April 1518 fertiggestellt war. Diese beiden Schriften eignen sich für unsere Fragestellung in besonderer Weise. Denn auf der einen Seite muß sich Luther hier polemisch mit anderen Auffassungen auseinandersetzen und daher seinen eigenen Standpunkt genau formulieren. Auf der anderen Seite äußert er hier nur Gedanken, die er bereits vor Beginn der Streitigkeiten konzipiert hat, ohne sich über ihre Tragweite schon ganz im klaren zu sein. Zwar sagt er in den Resolutiones, daß eine Reformation der Kirche dringend vonnöten sei[13]. Aber er erkennt doch noch die Autorität des Papstes an und ist bereit, sich dessen Urteil zu unterwerfen[14], obwohl ihn im Grundsätzlichen seine Ansichten schon weit von dem Boden der katholischen Kirche entfernt haben. Aber gerade dieses Ineinander von Altem und Neuem macht den Wert dieser Schriften für unser Problem aus, so daß sich nicht behaupten ließe, Luther wäre hier schon durch den Kampf beeinflußt oder gar weitergeführt worden.

II.

Welche Christologie zeigt sich also bei Luther in diesen Schriften?

Zunächst ist gar kein Zweifel, daß die christologischen Gedanken, die von der bisherigen Forschung als die für den jungen Luther bestimmenden herausgearbeitet sind, uns auch in Luthers frühen Ablaßschriften begegnen. Zeitlich stehen ja die Resolutionen den Thesen sehr nahe, die Luther für die Heidelberger Disputation aufgestellt hat und in denen seine theologia crucis wohl den schärfsten Ausdruck gefunden hat. So verwundert es nicht, wenn Luther in den Resolutiones sagt: „Wenn Gott beginnt, den Menschen zu rechtfertigen, dann verdammt er ihn vorher, und wen er auferbauen will, den macht er zunichte, und wen er heilen will, den führt er in die Verzweiflung[15]." Gottes Handeln ist immer ein Handeln aus dem Gegensatz, das dem natürlichen Menschen niemals ohne weiteres verständlich ist, das nicht in der Verlängerung seiner eigenen Gedanken über Gott liegt, sondern ihn in die Anfechtung, in die compunctio, führt. Gott straft den Menschen, um ihn eben durch die Strafe, durch das Gericht, dahin zu führen,

13 WA 1, 627, 27 ff (= Cl. 1, 145, 36 ff). 14 WA 1, 529, 22 ff (= Cl. 1, 21, 31 ff).
15 WA 1, 540, 8 ff (= Cl. 1, 34, 24 ff): Quando deus incipit hominem iustificare, prius eum damnat, et quem vult aedificare, destruit, quem vult sanare, percutit.

daß er ihn lieben lernt, daß er nicht mehr auf Menschen baut, sondern allein auf Gott traut. Das ist der paradoxe Sinn des Handelns Gottes an und mit dem Menschen. Und der Mensch darf nicht einmal Gott bitten, ihn nicht zu strafen; denn dadurch würde er Gottes Handeln unmöglich machen[16]. Luther geht es ja in seinen 95 Thesen gerade darum, den ursprünglichen, neutestamentlichen Sinn der Buße wieder zur Geltung zu bringen gegen das katholische Bußsakrament, in dem aus der Buße ein von dem Menschen zu leistendes und zu absolvierendes Werk geworden war. So kann für Luther nur die Buße wahrhaft Buße sein, die das ganze Leben währt. Die Strafe, die der Mensch um seiner Sünde willen erleidet, kann nicht anders überwunden werden, als indem sie ertragen wird, und zwar willig ertragen wird. Indem der Mensch Gottes Handeln an sich bejaht, verliert dabei die Buße nicht nur den Charakter des Werkes, sondern wird darüber hinaus zu etwas Frohem und Befreiendem. Ziel nun dieser Buße und Strafe ist es — darin unterscheiden sich Luthers Aussagen nicht von denen in seinen frühen Vorlesungen —, daß der Mensch dem Sohne Gottes gleichgemacht wird[17]. Ja, das Leben des Christen *bedeutet* nicht nur das Kreuz Christi, sondern *ist* selbst das Kreuz Christi[18]. Denn Christus selbst hat den wahren Sinn der Buße nicht offenbart, sondern hat ihn — wie Luther sagt — in seinem eigenen Leben dargestellt[19], ja er hat selbst Buße getan, und so sollen auch die Christen Buße tun, um ihrem Herrn gleichgestaltet zu werden[20]. Ihren deutlichsten Ausdruck finden Luthers Ausführungen über den Sinn der Buße, wenn er — unverkennbar im Blick auf seine eigenen Anfechtungen — sagt, daß die Seele gleichsam mit Christus weit ausgespannt sei, so daß man alle ihre Gebeine zählen kann. Bei diesem Bild ist ohne Zweifel an den Gekreuzigten gedacht: wie Christus mit ausgebreiteten Armen am Kreuz hängt und die Bitterkeit des Todes kostet, so muß auch der Christ gekreuzigt werden[21].

Allein so sehr diese Gedanken denen der Psalmenvorlesung und der anderen frühen Vorlesungen zu gleichen scheinen, so läßt sich doch schon hier eine gewisse Veränderung beobachten. Diese Veränderung besteht in der stärkeren Betonung der Einzigartigkeit Christi. Wir haben vorhin darauf hingewiesen, daß

16 WA 1, 557, 39 ff (= Cl. 1, 57, 13 ff).

17 WA 1, 571, 34 ff (= Cl. 1, 75, 14 ff). Licet enim posset deus omnes perficere in gratia, forte sine poenis, non tamen statuit id facere, sed ad imaginem filii sui, id est crucem, omnes conformare.

18 WA 1, 533, 38 ff (= Cl. 1, 26, 31 ff)... omnis vita est poenitentia et crux Christi ...

19 WA 1, 526, 4 ff (= Cl. 1, 17, 23 ff).

20 WA 1, 532, 28 ff (= Cl. 1, 25, 9 ff). Zum Gedanken der conformitas cf. z. B. das Zitat in Anm. 17.

21 WA 1, 558, 5 ff (= Cl. 1, 57 20 ff). Hic est anima expansa cum Christo, ut dinumerentur omnia ossa eius, Nec est ullus angulus in ea non repletus amaritudine amarissima, horrore, pavore, tristicia.

Luther in den frühen Vorlesungen Christus oft als das exemplar bezeichnet, als das Urbild und Vorbild, dem der Christ gleichwerden soll, und daß die Lutherforschung diesen Begriff für das Kernstück seiner Christologie gehalten hat. Nun klingt der Begriff exemplar immer an einen anderen an, nämlich an exemplum = Beispiel. Und so gibt es in der Tat bei dem Luther der frühen Vorlesungen viele Stellen, die den Gedanken nahezulegen scheinen, daß Christus uns als Beispiel dienen soll, wobei dann Entscheidendes doch wieder von dem Menschen zu leisten ist[22]. Der alte Luther hat es stark empfunden, daß exemplar im Sinne von exemplum mißverstanden werden kann, und hat daher beide Begriffe, auch den des exemplar, aufgegeben, weil sie sich innerhalb der Christologie als ungeeignet erweisen[23]. Was nun die Resolutiones von 1518 betrifft, so findet sich in ihnen zwar nicht eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit den Begriffen exemplum und exemplar, wohl aber eine stillschweigende. Das ist bisher übersehen worden, weil E. Seeberg irrtümlicherweise die Behauptung aufgestellt hat[24], daß die exemplar- bzw. exemplum-Vorstellung bei Luther erst in der Auseinandersetzung mit den Schwärmern zurücktritt, und weil die neueren Unterchungen bis hin zu E. Wolf[25] diese Behauptung kritiklos übernommen haben. Luther betont nämlich im Ablaßstreit jedoch, daß Gott es ist, der an uns wirkt, der uns seinem Sohne gleichmacht. Wesentlicher ist, daß schon hier der Begriff exemplar nicht mehr von ihm gebraucht wird, ganz zu schweigen von exemplum. An die Stelle tritt der Begriff der imago Dei, der einmal biblischer ist, insbesondere den paulinischen Aussagen über Christus als die εἰκὼν θεοῦ besser entspricht, zum anderen aber geeignet ist, jedes Mißverständnis von exemplar im Sinne von exemplum auszuschließen[26].

Welche Bedeutung hat diese Veränderung? Wie kommt es, daß plötzlich ein für die Christologie des Luther der frühen Vorlesungen so zentraler Begriff

---

22 Cf. jetzt E. Bizer: Fides ex auditu, 1958.

23 WA 40 II, 41, 7 ff (Galater-Vorlesung 1531): Oportet me apprehendere Christum ut donum. Ibi nullus defectus. Si ut exemplum, toto tempore vitae non assequor; sed quando credo, fides totum Christum apprehendit. Exemplum: vix centesimam, millesimam. Ideo noli opponere Christum exemplariter nisi in die leticiae. WA 40 II, 42, 19 ff (Galater-Kommentar 1535): Scriptura proponit Christum dupliciter, Primum ut donum. Si hoc modo apprehendero eum, nihil plane mihi deesse poterit. „In Christo enim sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi". Is quantus quantus est, a Deo mihi factus est sapientia, iusticia, sanctificatio et redemptio. Etiamsi igitur multa et grandia peccata commiserim, tamen si credidero in eum, omnia absorbentur a iusticia ipsius etc. Deinde scriptura proponit etiam eum ut exemplum nobis imitandum. Sed hunc exemplarem Christum non patiar mihi proproni, nisi in die laeticiae, cum sum extra tentationes (ubi vix millesimam partem exempli ipsius possum assequi), ut habeam speculum, in quo, quantum adhuc mihi desit, contemplar, ne fiam securus.

24 E. Seeberg, op. cit., 324.

25 E. Wolf: Die Christusverkündigung bei Luther, in: Peregrinatio, 1954, 73 Anm. 188.

verschwindet, ohne daß sich Luther darüber ausdrücklich Rechenschaft ablegt? Ist es nicht eigenartig, daß Luther kein Wort darüber verliert, warum er nun Christus nicht mehr als exemplar bezeichnet, was er ganz kurze Zeit vorher in seiner Vorlesung über den Hebräerbrief noch unbedenklich getan hat[27]? Zweifellos liegt hier ein merkwürdiger Tatbestand vor. Aber Folgendes muß beachtet werden, was für die Theologie des frühen Luther schlechthin von Wichtigkeit ist. Luther ist groß geworden in der Welt der mittelalterlichen Kirche. Insbesondere hat er in seinem Studium die occamistische Theologie gründlich kennengelernt, wie er auch mit manchen Gedanken der Mystik vertraut war. Es ist selbstverständlich, daß die Terminologie, die Luther in seiner Frühzeit verwendet, weithin dieselbe ist wie die der eben genannten Bewegungen. Woher sollte er auch eine andere kennen? Und welchen Grund sollte er haben, sich selbst eine eigene zu bilden, solange er sich noch nicht seines Unterschiedes zum mittelalterlichen Katholizismus bewußt war? Dieser Unterschied ist ihm ja erst während des Ablaßstreites aufgegangen! Luther übernimmt also die Terminologie des Mittelalters und füllt die Begriffe mit neuem Inhalt. Was nun den exemplar-Begriff betrifft, so hat er diesen höchstwahrscheinlich aus der Mystik übernommen. Freilich liegt schon bei dieser Übernahme eine gewisse Veränderung oder, wie Hans Thimme sagt, ein „produktives Mißverstehen"[28] insofern vor, als Luther meist nicht wie die Mystik von Christus als exemplum spricht, sondern als von dem exemplar. Erst im Laufe der Zeit werden die überkommenen Begriffe von dem neuen Inhalt geradezu gesprengt. So redet Luther im Ablaßstreit nicht mehr von Christus als dem exemplar, sondern von Christus als der imago, dem Ebenbilde Gottes. Denn der Begriff des exemplar ist zwar geeignet, den durchaus paulinischen Gedanken auszudrücken, daß der Christ seinem Herrn gleichgestaltet werden soll; er läßt aber Christi Einzigartigkeit nicht voll zur Geltung kommen. Hatte die Mystik — um es sehr verkürzt auszudrücken — in Christus das Beispiel gesehen, dem der Mensch nacheifern soll, so sieht Luther nun Christus wieder in seiner einzigartigen Bedeutung als Gottes Ebenbild. Der Mensch, der an sich zum Bilde Gottes geschaffen war, hat durch seine Sünde die Ebenbildlichkeit Gottes verloren und erhält sie nun neu in Gericht und Gnade, indem er Jesus Christus, der das Ebenbild Gottes ist, gleichgestaltet wird. Wir sehen an diesem einen Fall, wo wir den Begriff exemplar bzw. imago erörtert haben, wie wichtig es ist, bei dem Luther der Frühzeit nicht so sehr auf die Terminologie als auf den in ihr sich aussprechenden Inhalt zu achten.

Aber verfolgen wir weiter Luthers christologische Aussagen in seinen Ablaßschriften! Da begegnen uns nun vor allem Äußerungen, die den Herrschaftsan-

26 WA 1, 613, 14 ff (= Cl. 1, 128, 20 ff). Z. 18 (25 f): Sic oportet nos fieri conformes imagini filii dei; u. ö. 27 WA 57, 124, 11 (Sch. 2, 10). 28 H. Thimme, op. cit., 24.

spruch Christi gegenüber der Kirche und ihrer Lehre hervorheben. Häufig bezeichnet Luther Christus als den „Herrn"; so gleich in der ersten der 95 Thesen, wo es heißt: „Unser Herr und Meister Jesus Christus hat mit seinem Wort ‚tut Buße' gewollt, daß das ganze Leben der Gläubigen nichts als Buße sein solle". Diesen Herrschaftsanspruch Christi hebt Luther gegenüber der Kirche in kritischer Weise hervor. So kann er etwa sagen, daß die wahre Buße im Sinne des Evangeliums schon darum kein Sakrament sein könne, weil sie kein mandatum Christi, keinen Auftrag und kein Gebot Christi, für sich hat. Sie ist vielmehr durch die Päpste und durch die Kirche verordnet[29]. Luther will darum zwar noch nicht das Sakrament der Buße aufheben — zu dieser Folgerung ist er erst später gelangt —, wohl aber will er, daß die wahre Buße, die der Herr verordnet hat und die darum für jeden Christen gilt, unterschieden wird von der sakramentalen, die als eine gute Ordnung der Kirche ihr Recht und ihre Geltung behalten mag. Wenn die Kirche Jesu Bußruf einfach auf die sakramentale Buße bezieht, so hält Luther dem entgegen, daß Christi Wort für die Kirche das unveränderliche göttliche Gesetz darstellt[30], das schlechthin Geltung zu beanspruchen hat. Ja, Luther bezeichnet Christus als den göttlichen Gesetzgeber, legislator divinus, und seine Lehre bzw. Predigt als göttliches Recht, als ius divinum, das von keiner irdischen oder kirchlichen Autorität verändert oder aufgelöst werden kann und darf[31]. Auch der Papst hat keine Macht, das ius divinum zu ändern — das sagt Luther, ohne die Konsequenzen zu bedenken, die notwendig daraus gezogen werden müssen[32]. Von hier aus entwickelt Luther, wie J. Heckel nachgewiesen hat[33], in seinen Resolutiones seine neue Auffassung über das Kirchenrecht. Diese neue Auffassung über das Kirchenrecht entfaltet Luther aber nicht, wie Heckel meint, von seinem Kirchenbegriff und seinem Gesetzesverständnis her, sondern streng von seiner Christologie her, nämlich von dem Gedanken, daß Christus der Herr der Kirche ist und daß die Kirche diesen Herrschaftsanspruch anzuerkennen hat.

Luther macht aber diesen Herrschaftsanspruch Christi nicht nur gegenüber der Rechtsgewalt der Kirche geltend, sondern auch gegenüber der Schlüsselgewalt, nämlich gegenüber der Vollmacht, Sünden zu vergeben. Im Mittelalter waren die Beichte und die Absolution fast zu einem Prozeß geworden, in dem der Priester als Richter fungiert. Auch hier greift Luther auf das Neue Testament zurück und sagt, daß nicht der Papst bzw. der Priester es ist, der die Schuld vergibt, sondern

29 WA 1, 531, 34 ff (= Cl. 1, 24 4 ff). 30 WA 1, 531, 36 ff (= Cl. 1, 24, 7 ff).

31 WA 1, 533, 15 f (= Cl. 1, 26, 3 ff): Christus sine dubio legislator divinus est et doctrina eius ius divinum, id est quod nulla potestas mutare aut dispensare potest.

32 WA 1, 536, 18 ff (= Cl. 1, 29, 40 ff): Impiissimum esse sentire, quod Papa habeat potestatem mutandi ius divinum et id relaxare quod iusticia divina inflixit.

33 J. Heckel: Initia iuris ecclesiastici Protestantium, 1950.

Gott bzw. Christus; der Papst kann nur erklären (declarare), daß die Schuld von Gott vergeben ist[34]. In der Beichte spielt sich daher für Luther das Entscheidende nicht zwischen Priester und Beichtkind ab, sondern zwischen Christus und dem Einzelnen. Der Priester soll dem, der über seine Sünde in Verzweiflung geraten ist und ihm beichtet, das vergebende Wort Christi verkündigen, weiter nichts; und der Beichtende soll an dieses Wort glauben, nicht aber bloß das Urteil des richtenden Priesters akzeptieren oder an die aus sich selbst wirkende Kraft des Sakramentes glauben[35]. Denn nur Christi Wort, nicht das der Kirche oder des Priesters, gilt in Ewigkeit[36]. Dieses Wort aber hat den Charakter der Verheißung und kann darum nicht anders als im Glauben ergriffen werden. So sagt Luther: „Du hast soviel Frieden, wie du dem Wort dessen glaubst, der dir (scil. das Heil) verheißt. Denn Christus ist unser Frieden, doch (scil. nur) im Glauben[37]." Von daher wird der katholische Sakramentsbegriff aufgehoben, nach welchem das Sakrament unter Garantie heilschaffend wirkt, wenn der Mensch in seinem Herzen keinen Riegel vorschiebt. Luther hält der katholischen Auffassung entgegen: „Nicht das Sakrament, sondern der Glaube an das Sakrament rechtfertigt", sagt dies jedoch noch lediglich im Blick auf das Bußsakrament, nicht aber im Blick auf alle Sakramente[38]. Erst recht aber bleibt bei Luthers Anschauungen kein Raum mehr für die Lehre vom Ablaß. Wie soll es einen Schatz geben, aus dem der Papst Ablässe gewähren kann, wo doch der alleinige Schatz der Kirche das Evangelium von Jesus Christus ist, das nur im Glauben gehört und empfangen werden kann[39]?

Ihren Höhepunkt findet diese Betonung des Herrschaftsanspruches Christi in der Aussage, daß Christus der Herr der Theologie des Kreuzes ist[40]. Und damit haben wir zugleich die Verbindung mit den vorhin erörterten Gedanken über Christus als die imago: wenn Luther Christus als das Ebenbild Gottes bezeichnet, dem wir gleichgestaltet werden sollen, und wenn er sein Wort das der Kirche gegebene Gesetz nennt, das sie auf keinen Fall ihrer Autorität unterstellen, das sie vielmehr nur verkündigen soll, dann geht es Luther beide Male um die Her-

34 WA 1, 538, 37 ff (= Cl. 1, 32 38 ff); WA 1, 593, 40 ff (= Cl. 1, 103, 37, ff).
35 WA 1, 540, 41 ff (= Cl. 1, 35, 28 ff).
36 WA 1, 545, 19 ff (= Cl. 1, 41, 20 ff).
37 WA 1, 541, 7 ff (= Cl. 1, 35, 38 ff): Tantum enim habebis pacis, quantum credideris verbo promittentis: quodcunque solveris etc. Pax enim nostra Christus est, sed in fide.
38 WA 1, 544, 40 f (= Cl. 1, 40, 34 f): Non sacramentum sed fides sacramenti iustificat.
39 WA 1, 616, 11 ff (= Cl. 1, 132, 5 ff).
40 WA 1, 613, 23 ff (= Cl. 1, 128, 32 ff): Theologus crucis (id est de deo crucifixo et abscondito loquens) poenas, cruces, mortem docet esse thezaurum omnium preciosissimum et reliquias sacratissimas, quas ipsemet dominus huius theologiae consecravit benedixitque non solum tactu suae sanctissimae carnis, sed et amplexu supersanctae et divinae voluntatis, easque hic reliquit vere osculandas, quaerendas, amplexandas.

ausstellung Christi als des Herrn, des Herrn über den Einzelnen wie über die Kirche. Dieser Herrschaftsanspruch Christi wird von Luther gegenüber der katholischen Kirche des Mittelalters kritisch geltend gemacht. Und daraus ersehen wir, daß nach Luther die Christologie für die Kirche nicht nur konstitutive Bedeutung, sondern zugleich auch kritische Funktion besitzt. Ja, sie kann nur konstitutiv für die Kirche sein, wenn sie zugleich Maß und Richtschnur ist; und sie kann ihre kritische Funktion nur dann ausüben, wenn die Kirche streng als von dem Herrn gestiftet und ihm unterstellt gesehen wird.

III.

Wir wollen nun die Besonderheit von Luthers Christusanschauung durch einen kurzen Vergleich mit einigen anderen Theologen des Mittelalters bzw. seiner eigenen Zeit näher charakterisieren.

Luther ist ja bekanntlich nicht der erste gewesen, der die katholische Lehre vom Ablaß und das mit ihr zusammenhängende Bußsakrament kritisiert hat. Der bedeutendste Theologe, der ihm hierin vorangegangen ist, ist John Wyclif gewesen. Vergleicht man nun Wyclifs und Luthers Kritik, so stellt man auf der einen Seite manche Ähnlichkeiten fest; auf der anderen Seite gibt es aber doch erhebliche Unterschiede. Wyclif kann ähnlich wie Luther sagen, daß das Neue Testament nichts vom Ablaß wisse und daß dieser, da in der Kirche allein das Gesetz Christi zu herrschen habe, abzulehnen sei. Aber schon hier zeigt sich der Unterschied zu Luther. Er besteht nicht nur darin, daß für Wyclif das legalistisch verstandene Wort Christi maßgebend ist, während Luther gerade das Evangelium, die frohe Botschaft, als das Entscheidende ansieht. Wichtiger ist ein anderes. Wyclifs Ablehnung des Ablaßwesens ist nur verständlich, wenn man sich klarmacht, welche Rolle das Demutsideal in seiner Theologie spielt. Christus ward niedrig und gering; ihm soll der Christ nacheifern. Christus liebte seine Jünger so sehr, daß er für sie starb; der Papst hingegen liebt weltliche Ehre so sehr, daß er, um seine Macht zu steigern, Ablässe erteilt. So widerspricht nach Wyclif der Ablaß der imitatio, der Nachahmung Christi, und von diesem Gedanken aus, den Luther gerade nicht vertritt, verwirft Wyclif den Ablaß[41]. Johann Hus hat in dieser Hinsicht nicht über Wyclif hinausgeführt.

Ergibt sich nun hieraus, daß Luther in der Begründung seiner Kritik am Ablaß nicht von den sogen. Vorreformatoren abhängig ist, so sehen wir das Neue bei ihm erst dann vollends, wenn wir zum Vergleich kurz die ersten Gegenschriften seiner katholischen Gegner heranziehen. Man wird gewiß nichts anderes erwar-

41 S. dazu R. Buddensieg: Johann Wiclif und seine Zeit, 1885; M. Schmidt: John Wyclifs Kirchenbegriff. Der Christus humilis Augustins bei Wyclif. Zugleich ein Beitrag zur Frage: Wyclif und Luther. Gedenkschrift für W. Elert, 1955, 72 ff, bes. 96 ff. Dort auch Belege.

ten, als daß Tetzel und Wimpina, der dem berüchtigten Ablaßprediger zu Hilfe eilte, in ihren gemeinsam herausgegebenen 95 Gegenthesen das Sakrament der Buße voll und ganz in Jesu Worten begründet finden und den ausreichenden Grund für den Ablaß in der Autorität des Papstes sehen[42]. Ähnlich wirft Prierias dem Reformator vor, er handle gegen das Gebot unseres Herrn, des Papstes, contra praeceptum domini nostri papae, und somit auch gegen das Gebot Gottes[43]. Man würde Prierias sicher Unrecht tun, wenn man ihm die Meinung unterschöbe, er wolle damit den Herrschaftsanspruch Christi in der Kirche leugnen; aber der verschiedene Gebrauch des Wortes „dominus", hier für den Papst, dort für Christus, gibt doch zu denken. Noch stärker äußert sich Prierias an einer anderen Stelle, wo er von dem Schatz der Kirche, den Verdiensten der Heiligen, handelt. Dort sagt er, daß die Bischöfe nur aus dem Schatz ihrer Untergebenen Ablässe erteilen können, der Papst hingegen aus der satisfactio Christi Ablaß gewähren kann[44]. So ist also der durch Christi stellvertretenden Tod gestiftete Schatz in die Verfügungsgewalt des Papstes gegeben. Aber auch Johann Eck, wohl der bedeutendste von Luthers theologischen Gegnern, argumentiert nicht anders. Gegen Luthers erste These, daß das ganze Leben der Gläubigen nichts als Buße sein solle, erwidert er Folgendes: Wenn das Himmelreich auch die gegenwärtige Kirche bezeichnet, woran nach Eck kein Zweifel bestehen kann, so ist nicht einzusehen, wieso die Buße das ganze Leben dauern soll; denn es gibt ja im Himmelreich keine dauernde Buße[45].

Aus den angeführten Beispielen von zeitgenössischen Aussagen wird deutlich geworden sein, daß nach Ansicht von Luthers theologischen Gegnern die Christologie wohl konstitutive Bedeutung für die Kirche haben soll, insofern als Christus die Kirche gestiftet und mit bestimmten Autoritäten ausgestattet hat, daß sie aber niemals eine kritische Funktion gegenüber der Kirche ausüben kann, weil eben Christus auf Erden einen Stellvertreter hat, ja weil er von der Kirche, insbesondere von der Hierarchie, repräsentiert und dargestellt wird. Aber mit dieser Auffassung wird faktisch der Herrschaftsanspruch Jesu Christi von der Kirche nicht anerkannt; vielmehr wird er neutralisiert und damit letztlich aufgehoben.

Wir müssen hier abschließen. Aus dem Dargelegten geht klar hervor, daß Luther im Ablaßstreit von seinem Christusverständnis her argumentiert. Damit haben wir ein Motiv in der Christologie des jungen Luther aufgewiesen, das

42 W. Köhler: Luthers 95 Thesen samt seinen Resolutionen sowie den Gegenschriften von Wimpina-Tetzel, Eck und Prierias und den Antworten Luthers darauf, 1903, 5, 27 ff.
43 Ebda, 198, 27 ff. 44 Ebda, 85, 31 ff.
45 Ebda, 2, 16 ff. Cum enim regnum coelorum in verbis Christi praesentem significare videatur ecclesiam ac tempus plenitudinis evangelicae tunc adventantis, non videtur, quomodo poenitentia „omnem fidelium vitam" exprimat.

bisher noch nicht genügend beachtet worden ist und das — wir sagen es noch einmal — nicht erst bei dem späteren Luther begegnet, sondern bereits vor der Auseinandersetzung dagewesen sein muß, da es gleich zu Beginn des Streites als das entscheidende in den Vordergrund tritt. Wenn das aber so ist, dann muß die Frage nach der Christologie des jungen Luther ganz neu und viel umfassender als bisher gestellt werden, und dann erhebt sich auch die Frage nach dem rechten Verständnis von Luthers Terminologie neu. Wie soll Luther von dem Gedanken der Herrschaft Christi her gegen die katholische Kirche argumentieren können, wenn das bei ihm in keiner Weise vorher dagewesen oder zumindest vorbereitet ist? Luther ist nicht ein Mann gewesen, der irgendwoher Gründe nimmt, um sich nur verteidigen zu können, und nicht viel danach fragt, ob er diese Gründe auch wirklich vertreten kann. Er hat oft lange gebraucht, bis er sich zu einer Ansicht durchgerungen hat. Zwar schreibt er gleichzeitig mit den Resolutiones an den Papst, daß er sich ihm unterwerfen wolle; aber er sagt doch auch, daß er nicht bereit ist zu widerrufen[46]. Und an seinen Ordensgeneral Staupitz schreibt er im Blick auf die Resolutiones: „Christus mag entscheiden, ob es seine Worte sind oder die meinigen, die ich geschrieben habe[47].“ Luther kann diesen Ansatz in seiner Christologie nicht von heut auf morgen gewonnen haben; er muß vorher schon dagewesen sein. Daraus ergibt sich zwangsläufig der Schluß, den wir jetzt nur theoretisch hinstellen können, der aber aus den frühen Vorlesungen zu belegen ist: so wichtig der exemplar-Gedanke in der Christologie des jungen Luther ist, so ist er doch nicht der einzige, ja er ist vielleicht nicht einmal der entscheidende. Christus ist Luther vor allem als der Herr begegnet, als der Herr in Gericht und Gnade. In Christus hat er die Wahrheit erkannt. Und so ist es nicht irgendeine Lehre, die Luther gegen den Katholizismus seiner Zeit geltend macht, auch nicht bloß die Rechtfertigungslehre, sondern Christus selbst als der Herr. So hat es nicht nur der alte Luther in den Schmalkaldischen Artikeln nachträglich gesehen. Es gilt vielmehr auch für den jungen Luther: Auf dem Artikel von Jesus Christus „stehet alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren“.

46 WA 1, 529, 3 (= Cl. 1, 21, 7): Revocare non possum.

47 WA 1, 527, 2 ff (= Cl. 1, 18, 31 ff): Christus viderit, sua ne sint an mea, quae dixi, sine cuius nutu nec Summi Pontificis sermo est in lingua eius nec cor regis in manu sua. Hunc enim expecto iudicem e Romana sede pronunciantem.

Père Reinoud und Luther

Bemerkungen zu Reinhold Weijenborgs Lutherstudien

Von Franz Lau

Zu den am meisten beachteten Vorgängen innerhalb der Beziehungen zwischen evangelischer und katholischer Welt gehört zweifellos die Wendung, die sich vor etwa zwanzig Jahren in der katholischen Luther- und Reformationsforschung vollzogen hat. Während die alte katholische Lutherforschung in Deutschland im Zeichen der Werke von Denifle[1] und Grisar[2] stand und höchstens offenließ, ob Luther aus schlechter Kenntnis der katholischen Theologie und sittlicher Zügellosigkeit heraus zu verstehen sei oder von einer angeborenen oder erworbenen krankhaften seelischen Anomalität her[3], wagte es eine ganz neue katholische Lutherforschung, deren Repräsentanten vor allem die Kirchenhistoriker Joseph *Lortz*[4] und Adolf *Herte*[5] und der Religionsphilosoph Johannes *Hessen*[6] sind, Luther zuzugestehen, daß er ein echtes religiöses Anliegen hatte, daß er deshalb zum Feind und Verderber der Kirche seiner Zeit, die tatsächlich tief gesunken war, wurde, weil er fromm sein wollte. Das bedeutete viel, denn damit war die katholische Polemik ganzer Jahrhunderte gegen Luther zurückgenommen. Aber Adolf Herte bewies in seinem großen Werk über die Nachwirkungen der Lutherkommentare des Johannes Cochläus bündig, daß diese ganze katholische polemische Literatur aus einer einzigen, trüben Quelle gespeist war und daß die Urteile über Luther sowieso revisionsbedürftig sind.

Es ist im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte für uns selbstverständlich geworden, daß wir in bezug auf die Kontroverse über Luther auf der katholischen

1 *Denifle,* Heinrich Suso, O. P.: *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung.* I, 1904; weitergeführt von A. M. Weiß: I, 2, 1906; II, 1907.

2 *Grisar,* Hartmann, S. J.: *Luther,* 3 Bände (1911 f) [3]1924 f (dazu Sonderdruck der Nachträge). — *Ders.: Lutherstudien,* 6 Hefte, 1920—23. — *Ders.: Luthers Leben und sein Werk. (1926)* [2]*1927.*

3 Eine Deutung Luthers von einer endogenen Psychose her bei *Reiter,* Paul: *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose,* sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre. Bd. 1: Die Umwelt. Bd. 2: Luthers Persönlichkeit, Seelenleben und Krankheiten. 1937 bzw. 1941. Dazu: *Großmann,* Eberhard: *Beiträge zur psychologischen Analyse der Persönlichkeit Martin Luthers.* Mschr. f. Psychiatrie und Neurologie 132 (1956), 274—290. — Vgl. neuerdings auch *Erikson,* Erik H.: *Young Man Luther.* A Study in Psychoanalysis and History. New York 1958.

4 *Lortz,* Joseph: *Die Reformation in Deutschland.* 2 Bdd. (1939/40) [3]1949.

5 *Herte,* Adolf: *Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentare des Cochläus.* 3 Bdd. 1943. — *Ders.: Die Lutherkommentare des Joh. C.,* 1935.

6 *Hessen,* Johannes: *Luther in katholischer Sicht.* Grundlegung eines ökumenischen Gesprächs. (1947) [2]1949.

Seite ein ganz anderes Gegenüber haben als in den Jahrzehnten vorher. Daß die neue katholische Lutherforschung nicht auf eine Zustimmung zu Luthers Tat und Lehre hinausläuft, ist auch selbstverständlich. Daß ein ganz anderer Geist eingekehrt ist, empfinden wir Evangelischen alle unendlich dankbar. Auch auf unseren Ton in der Polemik gegen Rom hat sich die Wandlung auf der anderen Seite hoffentlich günstig ausgewirkt. Die Antwort, die von uns wohl eigentlich erwartet worden ist — Revision protestantischer Vorurteile gegen gewisse Persönlichkeiten und Erscheinungen aus der Geschichte der katholischen Kirche wie Ignatius von Loyola, den Jesuitenorden, die ganze Gegenreformation — ist freilich noch nicht gegeben, wenn man nicht die Tatsache, daß längst geschriebene Werke des bereits 1927 verstorbenen Leipziger evangelischen Kirchenhistorikers Heinrich Boehmer neu herausgegeben wurden, schon als Antwort auf die neue katholische Lutherforschung verstehen will[7].

Freilich nicht nur auf die protestantische Welt hat die neue katholische Lutherforschung ihre Wirkung ausgeübt, sondern auch auf die katholische Publizistik der letzten zwanzig Jahre. Katholischerseits bezieht man sich jetzt mit Vorliebe darauf, daß man eine andere Sicht Luthers bekommen und eine andere Stellung zu Luther bezogen hat. Daß man auf katholischer Seite nunmehr Luther gerecht geworden und daß deshalb eine Klärung des Problems Luther, ja eine Einigung in der Frage Luther zwischen Evangelischen und Katholiken möglich sei, ist eine Meinung, die innerhalb der katholischen Una-sancta-Literatur gern geäußert und von manchen Evangelischen gern gehört und auch etwas zu rasch nachgesprochen wird[8].

Für die gegenwärtige Lage ist außerdem charakteristisch, daß katholische und evangelische Lutherforscher geradezu ein Bündnis miteinander eingegangen zu sein scheinen. Der evangelische Lutherforscher Karl August *Meissinger* war wohl die eigentliche geistige Potenz in einem Reformationsgeschichtlichen Institut, das als eine katholische Gründung 1947 in München geschaffen wurde und unter der Leitung von P. Hugo *Lang* O.S.B. stand. Man hat nicht viel mehr von ihm gehört, als daß aus seiner Arbeit die beiden Bücher von Karl August Meissinger hervorgegangen sind, die immerhin von sich reden gemacht haben, „Der katholische Luther", erschienen im Leo Lehnen-Verlag im Jahre 1952, und „Luther. Die deutsche Tragödie 1521", erschienen im Verlag Francke in Bern 1953. Meissinger ist dann verstorben, und man hört von dem Institut überhaupt nicht mehr viel. Nach Meissinger ist Luther bis zum Thesenanschlag etwa katholisch gewesen. Der

7 *Ignatius von Loyola* (1914 unter dem Titel „Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu I"). Neu herausgegeben von Hans Leube 1941. — *Die Jesuiten.* (1904 und öfter). Auf Grund der Vorarbeiten von Hans Leube neu herausgegeben von Kurt Dietrich Schmidt. 1957.

8 Vgl. etwa *Rost,* Hans: *Das konfessionelle Schicksal Deutschlands.* O. J. Dort z. B. 25. 27. 33 ff.

Abfall kommt später, und die Kirchenspaltung war vielleicht doch vermeidbar. Der durch die Lutherforschung der letzten Jahrzehnte berühmt gewordene Luther der großen Frühvorlesungen hätte noch im katholischen Pantheon Raum gehabt. Schade, daß er ausgebrochen ist! Allzuviel Zustimmung haben die Meissingerschen Bücher in der protestantischen Welt wirklich nicht gefunden. Aber daß die neue katholische Stellung zu Luther innerhalb der evangelischen Welt überhaupt Resonanz gefunden hat und Anerkennung, wenn schon nicht ungeteilte, hat wiederum seinen Einfluß auf die katholische Publizistik ausgeübt. Die konfessionelle Lage scheint, was Luther betrifft, außerordentlich verheißungsvoll zu sein. Hier sind ganz neue Entscheidungen gefallen, und hier wird eine Verständigung möglich sein, die auf beiden Seiten nie für möglich gehalten worden war[9].

In der Zeit, da die Freude über die Verständigung, die an einem so wichtigen Punkt zwischen katholischer und evangelischer Seite erzielt oder angebahnt war, groß war, wenn auch nicht ungebrochen, erschien plötzlich in der Herder-Korrespondenz 1956[10] in der Zeitschriftenschau ein merkwürdiger Hinweis, und zwar auf einen Aufsatz, den der Franziskanerpater Dr. Reinhold *Weijenborg*, Professor an der Franziskaner-Universität in Rom, geschrieben hatte, in lateinischer Sprache und unter dem Titel „Miraculum a Martino Lutero confictum explicatne eius reformationem?" Laut Herder-Korrespondenz behauptete Pater Weijenborg in dem erwähnten Aufsatz nicht mehr und nicht weniger als dies, daß Luther am 2. Juli 1505 bei Stotternheim ein Berufungswunder nicht erlebt, sondern bewußt erfunden habe. Er habe den Wunsch gehabt, in den Mönchsstand einzutreten, habe den aber nicht verwirklichen können, da er seinem Vater gegenüber vertraglich gebunden war, die von diesem bereits aufgewendeten Studienkosten wieder zu erstatten. Dieses Hindernis habe er nur überwinden können durch freiwilligen Verzicht des Vaters, mit dem nicht zu rechnen war, dadurch, daß er die entsprechende Geldsumme irgendwie anders aufbrachte, wozu er nicht in der Lage war, oder durch ein Berufungswunder, das er, wenn es nicht wirklich eintrat, erfinden mußte. Das habe er nun erfunden, und auf Grund dieses Wunders sei er in das Kloster der Augustiner-Eremiten in Erfurt eingetreten und dort aufgenommen worden. Aber weil er das Wunder *bewußt* fingiert und nicht wirklich erlebt habe, sei er niemals legitimerweise Mönch gewesen, sondern habe er per nefas die Kutte getragen. Daß seine Ehe ein Konkubinat war und seine Kinder Bastarde waren, ergibt sich nicht aus dem Mönchsstand Luthers, in dem er sich gar nicht wirklich befand bzw. befunden hatte, sondern nur aus der im

9 Vgl. die Art und Weise, in der bei Rost (Anm. 8) auf Meißinger Bezug genommen wird.

10 Jhg. 11 (1956/7), Heft 2, 96. — *Weijenborg*, Reinhold O. F. M.: *Miraculum a Martino Luthero confictum explicatne eius reformationem?* Antonianum [= Zeitschr. der Franziskaneruniversität in Rom] XXXI (1956), 247—300. Künftig zit. *Miraculum*.

Jahre 1507 vollzogenen Priesterweihe Luthers und dem damit verbundenen Zölibatsgelübde. Die oben gegebene Darstellung Weijenborgs geht schon etwas hinaus über das, was aus der erwähnten Notiz in der Herder-Korrespondenz zu ersehen ist. Die Herder-Korrespondenz ließ sich auch gar nicht ein auf die „Beweise", die Weijenborg für seine These gegeben hat, sondern notierte den Weijenborgschen Aufsatz mehr als ein Kuriosum denn als eine ernsthafte wissenschaftliche Untersuchung und distanzierte sich sehr deutlich von ihm. Weijenborg ist persönlich über die Art und Weise, in der die Herder-Korrespondenz über seine Arbeit berichtet und zu ihr Stellung genommen hat, sehr betroffen und betrübt gewesen. Auf die deutsche Öffentlichkeit hat Weijenborgs Arbeit anscheinend auch kaum oder gar nicht gewirkt. Vielleicht wollte das Weijenborg auch gar nicht, denn die Untersuchung ist in lateinischer Sprache verfaßt. Weijenborg hat sich also ähnlich wie Luther verhalten, der manches, z. B. seinen Angriff auf die katholische Sakramentslehre in „De captivitate Babylonica ecclesiae" von 1520, das nicht gleich in die breite Öffentlichkeit hineinwirken, sondern nur von den Theologen gelesen werden sollte, lateinisch und nicht deutsch geschrieben hat.

Daß Weijenborg nicht unbedingt lateinisch schreiben mußte, geht aus anderen Veröffentlichungen von ihm hervor. Eine frühere Arbeit über die Liebe beim jungen Luther ist in französischer Sprache geschrieben[11]. Im Jahre 1957 hat Weijenborg eine weitere Untersuchung in Antonianum veröffentlicht[12]: „Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise." Die ist deutsch abgefaßt, und Weijenborg hat einer ganzen Reihe deutscher Lutherforscher Sonderdrucke zugesandt, während er das mit seinem Miraculum aus Scheu, etwa zu verletzen, nicht getan hatte. Eine dritte Lutheruntersuchung „Un caso tipico di esegesi esistenzialista presso Lutero" (Ein typischer Fall von existentialistischer Exegese bei Luther) ist wohl im gleichen Jahre oder erst 1958 als Bestandteil eines Sammelwerkes „Protestantesimo di ieri e di oggi" (Protestantismus von gestern und heute) in italienischer Sprache herausgekommen[13]. Sie behandelt Gen 31 in Luthers Auslegung in der großen Genesisvorlesung von 1535—1545 und läßt dort Luther unter dem Bild der Flucht Jacobs vor Laban von seiner eigenen Flucht vor dem Vater ins Kloster erzählen. Gewisse Fußnoten in dem „Miraculum" lassen erkennen, daß Weijenborg noch mit weiteren Problemen der Lutherforschung beschäftigt und daß noch andere Untersuchungen aus seiner Feder zu

11 *Weijenborg*, Reynold: *La charité dans la première théologie de Luther* (1509—1515). Louvain 1950. Vorher in Revue d'histoire ecclésiastique 45 (1950), 617—669.

12 Antonianum, XXXII (1957), Fasc. 2, 147—202. Künftig zitiert als *Dokumente*.

13 Libreria Editrice Religiosa F. Ferrari, Via dei Cestari, 2, Roma, 66—84. Künftig zitiert *Caso tipico*.

erwarten sind. Während die deutsche Öffentlichkeit, wie gesagt, kaum von Weijenborg Notiz genommen hat, haben sich ausländische evangelische Forscher mit ihm befaßt, z. B. der französische Theologe Theobald Süß[14]. Die evangelische Diaspora hat anscheinend guten Grund, auf Weijenborgs Lutherarbeiten einzugehen und sie zu beachten.

Soll man sich überhaupt mit den Arbeiten Weijenborgs befassen und sie ernst nehmen? Wenn schon die katholische Herder-Korrespondenz von Weijenborg abgerückt ist und sich von seinem „Miraculum" distanziert hat, könnte man als deutscher Lutheraner in Versuchung sein, einfach schweigend an den Weijenborgschen Äusserungen vorbeizugehen und sich nicht mit ihnen auseinanderzusetzen. Die Ergebnisse Weijenborgs erscheinen als so absurd, daß man es von sich weisen möchte, viel Zeit auf die Beschäftigung mit Weijenborgs Elaboraten zu verschwenden. Und sie sind auch absurd. Daß Luther durch einen bewußten Betrug auf die Bahn der Haeresie gekommen ist und daß seine ganze Theologie des simul iustus et peccator aus der eigenen seelischen Lage heraus entwickelt wurde — es stimmt bei *ihm;* er trug eine unvergebene Todsünde sein Leben lang mit sich herum und konnte sich ehestens auf Grund einer geschenkten Gnadengerechtigkeit für Gottes Freund und des ewigen Lebens teilhaftig halten —, ist schon nicht ganz leicht verständlich, aber läßt sich noch gerade hinnehmen. Aber daß ganze Generationen von Christen, die das wohl doch mindestens zum Teil sein wollten und nicht eine so massive Sünde wider die erste Tafel mit sich schleppten, sich trotzdem Luthers Sündenpessimismus zu eigen gemacht haben, also das, was Luther auf Grund einer sehr eigenen Geschichte bei sich für wahr hielt und halten mußte, nun auch für sich als wahr angesehen haben, ist eine, milde gesagt, wunderliche Vorstellung. Ein weltgeschichtliches Ereignis aus einem plumpen Betrug abzuleiten, ist immer eine peinliche und mißliche Angelegenheit (vgl. Mt 28, 11—15). Und doch würde man sich die Dinge zu einfach machen, wollte man Weijenborgs Arbeiten, weil ihre Ergebnisse so toll sind, mit Schweigen übergehen. Auch wenn es sich bei diesen um unwissenschaftliche, grobschlächtige Pamphlete handelte, sollte man ihren Inhalt der deutschen theologischen und kirchlichen Öffentlichkeit bekannt machen. Die englischen Methodisten haben ihre guten Gründe gehabt, sich mit dem Pamphlet von Peter F. Wiener „Martin Luther: Hitler's Spiritual Ancestor" auseinanderzusetzen[15]. Schon aus einem einzigen Grund erscheint es tunlich, auf Weijenborgs Lutherforschungen einzu-

14 Vgl. Positions Luthériennes 5 (1957), Heft 4, — Vgl. ferner: *Valdo Vinay* in Protestantesimo XIII (1958), 60 f zu Weijenborgs Arbeit über Luthers Romreise. — In Deutschland: *Iserloh,* Erwin (kath.): *Luther-Kritik oder Luther-Polemik.* Zu einer neuen Deutung der Entwicklung Luthers zum Reformator. Festgabe Joseph Lortz I (1958), 15—42.

15 *Wiener,* Peter F.: *Martin Luther, Hitler's Spiritual Ancestor.* London 1945. — *Rupp* [Ernest Gordon]: *Martin Luther: Hitler's Cause or Cure?* In Reply to Peter F. Wiener. London 1945.

gehen. Es ist je und dann bereits aufgefallen, daß die neue katholische Sicht Luthers wohl nur von deutschen Katholiken literarisch vertreten worden ist. In der katholischen Lutherforschung anderer Länder sieht es recht anders aus[16]. Jedenfalls gibt es heute nicht nur katholische Äußerungen über Luther und die Reformation in der Art von Lortz, Herte, Hessen usw.; und ob die Verständigung über Luther zwischen dem Katholizismus und der evangelischen Seite so einfach ist, wie es manche katholische und evangelische Publizisten glauben und vorgeben[17], wird mindestens seit den Arbeiten Weijenborgs außerordentlich fraglich. Und sollten wir es wirklich der Theologie innerhalb der evangelischen Diaspora überlassen, auf Weijenborg, der jederzeit Nachfolger finden kann und vielleicht bereits gefunden hat, einzugehen?

Hinzu kommt ein anderes. Einfache unwissenschaftliche Pamphlete sind Weijenborgs Arbeiten nicht. Wenn man sich nicht nur aus der Herder-Korrespondenz über sie unterrichten läßt, sondern sie selbst ansieht und studiert, kann man sie so nicht ansehen. In der Tat erweist sich Weijenborg als ein in der neueren evangelischen Lutherforschung beschlagener Mann. Er hat schon eine Menge Veröffentlichungen gründlich gelesen und sich auch mit den Texten eingehend beschäftigt. In der Weimarer Lutherausgabe ist er ganz ordentlich zu Hause. Er hat auch jüngere Arbeiten eingehend studiert; z. B. kennt er das 1954 erschienene Buch von Werner Jetter über die Taufe beim jungen Luther[18] oder das 1955 erschienene Werk von Heinrich Bornkamm „Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart“[19], vollends die zweibändige Arbeit des Katholiken Ernst Walter Zeeden „Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums“[20]. Freilich auf die neueste Wendung in der Lutherforschung ist er noch nicht eingegangen. Daß

16 Vgl. z. B. *Leube*, Hans: *Deutschlandbild und Lutherauffassung in Frankreich.* 1941.

17 Vgl. außer Anm. 8 (katholische Äußerungen) folgende Sätze von Max *Lackmann* (evangelisch) aus einem Artikel *„Ruf der evangelischen Christenheit zur katholischen Erfüllung“*, der in dem Sammelband *„Katholische Reformation“* (Stuttgart 1958) abgedruckt ist: „Indessen wird doch aber auch durch heutige katholische Forscher unumwunden zugegeben, daß auf dem Konzil [sc. von Trient] kein Mann gewesen ist, der, Luther kongenial, seine widerspruchsvolle und doch im Grunde so religiöse Persönlichkeit annähernd verstanden hätte.‘ ‚Die Zahl derer sei doch sehr groß gewesen, die keine quellenmäßige Kenntnis Luthers besaßen‘ und nicht sahen, ‚daß Luthers Problemstellung neu ist und eine Weiterentwicklung der katholischen Theologie notwendig macht‘. Luthers Theologie wird zweifellos erst noch durch die katholische Theologie entdeckt werden müssen ... So kam es dazu, daß das Konzil die Ansichten Luthers verwarf, ohne seine Begründungen zu kennen.‘ Die Zeit scheint uns reif für die Einsicht unserer römischen Brüder, daß ‚der Fall Luther‘ keineswegs mit den canones des Tridentinums abgeschlossen ist“ (130 f; Zitate aus *Stakemeier*, Adolf: *Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit, 1947).*

18 Miraculum, 249, Anm. 4

19 Zit. Miraculum, 247.

20 2 Bdd., 1950 bzw. 1952. Zit. Miraculum, 247.

er auf Ernst Bizers „Fides ex auditu", das 1957 erschienen ist[21], nicht eingehen konnte, ist ebenso selbstverständlich, wie daß er den Lutherartikel von Ernst Wolf im Evangelischen Kirchenlexikon[22] nicht kennen kann. Daß er auf Meissingers Buch „Der katholische Luther", das bereits das Copyright von 1952 trägt, gar nicht zu sprechen kommt, ist sehr interessant. Es müßte sehr schwer für ihn sein, mit Meissinger zurechtzukommen, da seine eigene Tendenz eine ganz andere ist als die Meissingers. Während Meissinger darauf aus ist, in Luther so lange wie möglich, bis in die Zeit der großen Frühvorlesungen hinein und bis zum Ablaßstreit, noch einen Katholiken zu sehen, versucht Weijenborg, die Wendung Luthers zur Haeresie in eine ganz frühe Zeit zu verlegen, noch früher anzusetzen, als es die älteren evangelischen Lutherforscher (Loofs u. a.) getan haben, geradezu bis an den Eintritt Luthers ins Kloster heranzukommen. Daß die neueste evangelische Lutherforschung mit ihrer Tendenz, das mittelalterliche Erbgut Luthers herauszuarbeiten und hoch zu veranschlagen (vgl. die Arbeiten an den neuen Bänden 3 und 4 der Weimarer Ausgabe) und dann doch eben das Eigene Luthers herauszustellen, das aber vielleicht sehr langsam an den Tag kommt und spät sich beherrschend durchsetzt, daraufhin tendiert, den Bruch Luthers auf einen späten Zeitpunkt zu verlegen und dann auch (vgl. Bizer und Wolf) das Selbstzeugnis Luthers von 1545 gelten zu lassen (Zeit der *zweiten* Psalmenvorlesung), ist seit längerem klar. Weijenborg setzt doch im wesentlichen bei den Ergebnissen von Hirsch und Vogelsang an[23] und stützt sich auf die Aufsätze von Heinrich Bornkamm im Archiv für Reformationsgeschichte 37 (1940) und 39 (1942)[24], anerkennend, daß schon 1513 in der *ersten* Psalmenvorlesung das Reformatorische bei Luther deutlich zu bemerken ist, aber das Ziel verfolgend, zeitlich noch wesentlich weiter zurückzukommen.

Daß Weijenborg so vorgeht, ist recht gut und interessant. Wir werden sicher sehr viele seiner Ergebnisse als absurd dartun müssen und können. Aber es wird sich zeigen, daß wir nicht einfach negative Kritik üben dürfen, sondern auch sehen müssen, daß bei seiner Arbeitsweise und seinen Ergebnissen doch etwas Posi-

---

21 *Bizer*, Ernst: *Fides ex auditu*. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther. 1958.

22 *Wolf*, Ernst: *Luther*, Martin. Evang. Kirchenlexikon II (1958), 1162—1176.

23 *Hirsch*. Emanuel: *Initium theologiae Lutheri*. Festgabe für Julius Kaftan (120), 150—169. Neudruck in Hirsch, Emanuel: Lutherstudien II (1954), 9—35. — *Vogelsang*, Erich: *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung*. 1929. — Vgl. auch *Ebeling*, Gerhard: *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*. ZThK 48 (1951), 172—229 (vorsichtiger als Vogelsang; vgl. Miraculum, 249).

24 Vgl. *Bornkamm*, Heinrich: *Luthers Bericht über seine Entdeckung der iustitia Dei*. ARG 37 (1940), 117—123. — Ders.: *Justitia Dei in der Scholastik und bei Luther*. ARG 39 (1942), 1—46. — Vgl. Miraculum, 289, Anm. 106.

tives herausspringt, wenn es schon in bescheidenem Rahmen sich halten wird. Daran, daß Weijenborg in der Gegenrichtung zur neuesten evangelischen Lutherforschung arbeitet und die Wendung Luthers zur „Haeresie" in sehr früher Zeit sucht, ist nicht alles falsch und unsinnig, und es könnte sich aus seinen Darlegungen ein heilsames Korrektiv zu den neuesten evangelischen Thesen ergeben. Obendrein wird sich zeigen, daß namentlich in der zweiten Untersuchung über Luthers Romreise sehr Ernsthaftes steht und Weijenborg keinesfalls o. w. als Dilettant abgefertigt werden kann. Für Luther wird bei der zweiten Untersuchung kärglich wenig herausspringen; die Arbeit ist in Wahrheit viel mehr eine Untersuchung zu Staupitz und dem Ordensstreit bei den Augustinern. Das letzte Ergebnis kann auch nicht angenommen werden. Aber wertlos sind die Darlegungen wirklich nicht, was die Aufklärung des Ordensstreites, in dessen Zusammenhang Luthers Romreise gehört, betrifft. So mag denn versucht werden, in eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Weijenborg einzutreten.

I.

Wie kommt Pater Weijenborg auf die seltsame Idee, die Fiktion eines Wunders durch Luther am 2. Juli 1505 in der Nähe des Dorfes Stotternheim zu behaupten und den Grund für diese Wunderfiktion darin zu suchen, daß für Luther durch die Rückzahlungspflicht für eine Studiengeldschuld, die er gegenüber seinem Vater hatte und von der er auf normale Weise nicht loskommen konnte, der Weg in den Mönchsstand verbaut war, wenn er eben nicht auf eine außerordentliche wunderbare Berufung hinweisen konnte? Weijenborg geht zunächst so vor. Er sucht zuerst den Zeitpunkt, für den sich eine haeretische Haltung Luthers nachweisen läßt. In der Tat hält er es allerdings so, daß er einfach nach dem frühesten Zeitpunkt sucht, für den nachweisbar ist, daß zu ihm Luther sich dessen bewußt war, daß er sich im Zustand der Todsünde befand. Es leuchtet zunächst gar nicht ein, daß dieser status peccati mortalis etwas mit Haeresie zu tun haben soll. Ein in statu peccati mortalis Befindlicher ist natürlich noch kein Haeretiker. Es hilft uns nicht viel weiter, daß Weijenborg zugibt[25], daß er die Worte Haeresie und haeretisch nicht in ganz strengem Sinn verwendet. Haeresie liegt erst vor bei einem pertinaciter dubitare eines Glaubenssatzes. In einem abgeschwächten Sinn nur kann man eine Kundgabe einer Haltung, bei der man des Irrtums und der Unbesonnenheit im Glauben verdächtig wird, haeretisch nennen; und Weijenborg meint diesen Sprachgebrauch als üblich auch belegen zu können. Das hilft jedoch nicht, denn ein Todsünder ist auch nicht in dem Sinn haeresieverdächtig. Die Logik Weijenborgs ist offenbar die: Der Ansatz von Luthers Haeresie ist die

25 Miraculum, 248, Anm. 2a.

Meinung, daß der Mensch schlechthin totaliter perversus sei. Der Weg zu dieser haeretischen Meinung hat in dem Augenblick begonnen, da Luther eine Todsünde beging und sich von der nicht auf die kirchlich übliche Weise löste. Er war, wenn er nicht durch die Beichte und Absolution die Sünde aus dem Wege schaffte, wirklich totaliter perversus und hat schließlich diese im Blick auf ihn richtige Meinung per nefas auf alle Menschen und die ganze Kirche bezogen. In dieser Logik Weijenborgs, nach der er von einer Todsünde auf den Anfang einer Haeresie schließt (was er gar nicht klar darlegt, sondern was man sich erst mühsam klarmachen muß), ist im Grunde genommen schon das Ergebnis der ganzen Untersuchung vorweggenommen. M.a.W.: Die Untersuchung beginnt mit einer petitio principii, die das Ergebnis der Untersuchung weitgehend bereits festlegt.

Zunächst sucht Weijenborg nach dem terminus a quo für Luthers Bewußtsein, sich in statu peccati mortalis zu befinden bzw. Haeretiker zu sein. Er geht dabei so vor: Nach Holl, Vogelsang und Ebeling hat Luther bereits während der Zeit der ersten Psalmenvorlesung reformatorisch gedacht, 1513—1515. Das braucht also nicht weiter bewiesen zu werden. (In der Tat gilt das Ergebnis der genannten Forscher in der Lutherforschung nicht ohne weiteres mehr als bündig bewiesen.) Daß das gleiche bereits für die Zeit gilt, da Luther Randbemerkungen in sein Exemplar der Sentenzen des Lombarden schrieb, also 1509, wird mit einem sehr kurzen Zitat aus Jetter „Die Taufe beim jungen Luther" belegt[26]. Daß man aber auch noch weiter zurückgehen muß, ergibt sich aus dem Brief Luthers an seinen Freund Johannes Braun in Eisenach vom 22. April 1507, mit dem er diesen zu seiner Primiz einlädt[27] und in dem er sich als omnibus modis indignum peccatorem bezeichnet. Der Brief enthalte clara signa desperationis und beweise einerseits, daß sich Luther zu der Zeit seiner Abfassung in statu peccati mortalis befunden habe, auf der anderen Seite, daß er entschlossen gewesen sei, trotzdem das Meßopfer darzubringen. Diese Meinung sei katholisch absurd und lasse Luther am 22. April 1507 bereits als Haeretiker erscheinen.

Es bedarf wohl kaum eines ausführlichen Hinweises darauf, daß die Beweisführung außerordentlich fragwürdig ist. Zunächst wird in den verschiedenen Fällen Verschiedenerlei bewiesen, einmal, daß Luther reformatorisch gesonnen gewesen sei, das andere Mal, daß er trotz Befindlichkeit im Zustand der Todsünde zu zelebrieren sich entschlossen habe. Dann wird man fragen, ob nicht das Bewußtsein dessen, der zelebriert bzw. zum ersten Male zu zelebrieren sich anschickt, als ein Sünder das zu tun und als ein vor Gott Unwürdiger, nicht auch in der katholischen Welt des Mittelalters dasein konnte. Weijenborg[28] zitiert selbst

26 AaO, 249.

27 AaO, 250, mit Anm. 5. Vgl. WA Br. 1, Nr. 3, S. 10 ff (Brief Luthers an Johann Braun in Eisenach v. 2. April 1507).

28 AaO, 250, Anm. 5.

das Gebet aus dem Missale Romanum: „Orate fratres, ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat", das durchaus allgemeinem katholischem Empfinden entspricht. Aber er sieht schon in Luthers Wendung: „Huc adesse digneris adiuturus tua grata praesentia precibusque tuis, ut acceptabile fiat sacrificium nostrum" etwas Verdächtiges. Wenn man nun aber, das wäre drittens zu sagen, in dem omnibus modis indignum peccatorem wirklich den Beweis sehen will, daß Luther sich in statu peccati mortalis befunden habe, so wird man schwerlich auf den Gedanken kommen können, daß es ein ganz bestimmter Sündenkasus sei, der dieses Bewußtsein in Luther erzeugt habe. Weijenborg könnte und müßte entsprechend seinen exegetischen Gepflogenheiten eigentlich kräftig auf dem omnibus modis herumreiten.

Weijenborg will noch über die Zeit vom April 1507 zurück und glaubt beweisen zu können, daß Luther bereits bei seiner Receptio als Mönch (Novize), also beiläufig Mitte August 1505, das gleiche Bewußtsein gehabt habe, mit einer Todsünde belastet zu sein. Den Beweis liefert eine von Dietrich überlieferte Tischäußerung vom 19. Februar 1533, also 28 Jahre nach dem Vorgange getan[29]. Danach hat Luther bei Tische gesagt, daß Sünden gegen die zweite Tafel viel weniger gefährlich seien als solche gegen die erste, weil nur die Grund zur Verzweiflung gäben. Er habe als junger Mensch (einmal) alles, was er von seiner Jugend auf begangen habe, vor seinem praeceptor in der Beichte dargelegt, aber der habe ihn schließlich gestraft. Der Grund dafür, daß er solches getan habe, sei, daß er, Luther, die Stelle Prov 27, 33 „Agnosce vultum pecoris tui" so aufgefaßt habe, daß er den Vorgesetzten ganz in sein Herz habe hineinschauen lassen müssen. Nun kommt diese Bibelstelle aber in den Constitutiones Generales des Augustinerordens vor, und zwar im Zusammenhang einer Beichte (Generalbeichte), die der Recipiend bei der Receptio vor dem Prior ablegen mußte und von der dieser die Receptio dann abhängig machte. Solche Receptionsbeichte vor dem Ordensvorgesetzten gebe es heute nicht mehr, da sie sich praktisch schwer mit der Pflicht zur Wahrung des Beichtsiegels im kanonischen Sinn vereinen lasse. Daß Luther seine schlimme Sünde gegen die erste Tafel (der Zusammenhang der Tischrede läßt natürlich an eine Sünde gegen die erste Tafel denken) vor dem Prior gebeichtet habe, nimmt Weijenborg n i c h t an. Aber in einer Beichte vor seinem Praeceptor muß sie Luther schon gebeichtet haben, wenn Weijenborg glaubt, das Strafen durch denselben mit den Worten interpretieren zu müssen „quem suis confessionibus taedio affecisset"[30]. Daß Luther deshalb „zuletzt" (nach sehr langer Beichte) gestraft worden sei, weil er zu ausführlich und zu skrupulös gebeichtet habe, was mindestens eine Möglichkeit des Verständnisses der Stelle ist, wird nicht einmal erwogen.

29 AaO, 251 mit Anm. 6. 30 AaO, 252.

Die ganze Beweisführung von dieser Tischredenstelle aus leidet von vornherein an einer Unklarheit, mit der die Stelle auf alle Fälle belastet ist. Es könnte sein, daß die Erwähnung von Prov 27, 33 wirklich durch eine Erinnerung an die Receptionsbeichte bzw. an die diesbezügliche Bestimmung in den Konstitutionen des Ordens veranlaßt war. Als sicher bezeichnen kann man dies freilich nicht. Die Beichte vor dem praeceptor, nach der Luther „gestraft" worden ist, angeblich weil der Inhalt zu ekelhaft war, ist eine andere Beichte. Kann man von dieser nicht datierbaren Beichte Schlüsse auf die Receptionsbeichte ziehen? Darf man nicht auch fragen, ob der praeceptor Luther hätte absolvieren dürfen, nachdem der diese ekelhafte Beichte abgelegt hatte? Hätte er nicht, gerade als Luthers praeceptor (Weijenborg glaubt nachweisen zu können, daß es sich dabei um Jenser von Paltz handelt[31]), nicht sofort Luther dringend anheim geben müssen, das Kloster wieder zu verlassen? In der Tat gilt für Weijenborg als bewiesen, daß sich Luther bei seiner Reception in statu peccati mortalis befunden habe.

Nun kommt der Beweis für den terminus ad quem für das Bewußtsein Luthers, keine Todsünde mit sich herumzutragen. Am 9. April 1504 ist sich Luther keiner Todsünde bewußt gewesen. Das ist der Tag (Weijenborg muß das auch noch im einzelnen beweisen), an dem sich Luther eine lebensgefährliche Degenverletzung zugezogen und damit zu rechnen hatte, daß er verblutete. Wieso war sich Luther an dem Tage keiner Todsünde bewußt? Nach einer von Dietrich aufgezeichneten Tischrede[32] hat Luther da die Maria angerufen. Sie, eine Kreatur, konnte er sinnvollerweise nur anrufen, wenn er ruhig sterben konnte; die Kreatur konnte nur leibliche Hilfe gewähren. Von einer Todsünde konnte allein der Schöpfer selbst befreien. — Dem ersten Beweis ist noch ein weiterer beigefügt. Aus einer von Dietrich berichteten Tischrede Luthers[33], deren Interpretation durch Weijenborg alles andere als sicher und überzeugend ist, glaubt er schließen zu können, daß Luther unmittelbar nachher auf dem Krankenbette von Geschlechtslust zu der ihn pflegenden verheirateten Frau überfallen worden sei, diese Versuchung aber katholisch überwunden habe — non solum oratione, sed etiam musica —, wohl instruiert durch die ihm bekannten Vorschriften der katholischen Morallehre. Er habe gefürchtet, daß im letzten Gericht solche Sünde offenbar werden würde, habe also sonst für das letzte Gericht nichts zu befürchten brauchen. So könne man sogar sagen, daß Luther sich noch kurz nach dem 9. April 1504 für todsündenfrei gehalten habe. Für das Verfallen in den Zustand der Todsünde

31 AaO, 258, Anm. 23. Alia occasione demonstrabimus hunc praeceptorem non fuisse Dr. Usingen, sicut Schlaginhaufen habet, sed Dr. Jeuser [sic!], i. e. Dr. Paltz, O. E. S. A. — Vgl. auch aaO, 251 u. Anm 6 und aaO, 269.

32 Miraculum, 253 f. WA Ti 1, Nr. 119.

33 WA Ti 1, Nr. 294. Miraculum, 255.

kommt also die Zeit vom 9. April 1504 bzw. einen Tag ganz kurz nachher bis zum 15. August 1505 in Frage.

Soll man sich lange dabei aufhalten, darzutun, daß diese Beweise natürlich alles andere als schlüssig sind? Das „Ave Maria" in der Todesgefahr ist doch wohl zunächst einmal ein elementarer Ausdruck der Todesangst und nicht das Ergebnis einer kühlen Überlegung, wie man, ohne die Möglichkeit zu haben, die Sterbesakramente zu empfangen, doch noch selig werden könne. Wenn man schon eine rationale Erklärung sucht, könnte man sie auch in der Überlegung finden, wie man noch zu einem Priester kommen möchte. Konnte dazu (einem frommen Katholiken) die selige Gottesmutter wirklich nicht helfen? Die Erklärung ist so zu rational. Aber sollte ein Katholik nicht angesichts des Todes instinktiv erst einmal an die Beichte denken, die er in dem Augenblick nach aller Möglichkeit ablegen mußte, und in der Ausweglosigkeit Maria anrufen? Man soll sich nicht anmaßen, herausklügeln zu wollen, wie Luther innerlich empfunden hat, als die Schlagader getroffen war. Daß Weijenborgs Beweis nicht zwingend ist, dürfte sicher sein. Zu dem anderen „Beweis" ist bereits das Notwendige gesagt bzw. nur hinzuzufügen, daß gar nicht sicher ist, ob der von fleischlicher Lust Versuchte wirklich Luther selbst war.

Womit beweist nun Weijenborg aber, daß die Luther quälende und ihn für immer in den status peccati mortalis drängende Sünde, die zum Ausgangspunkt für die ganze Reformation geworden ist, in der Wunderfiktion vom 2. Juli 1505 bestand? Er weist zunächst alle anderen Erklärungen für die Entstehung der Reformation ab, die Erklärungen aus Einflüssen katholischer Theologie, occamistischer, augustinischer oder solcher einer anderen Schule, aus Luthers „Ehe" mit der Bibel, aus dem Verfall des Lebens der Gläubigen, etwa der Mönche, Priester und Bischöfe usw. Der Beweis dafür, daß das alles nicht gelten kann, besteht eigentlich nur darin, daß keine Erklärung erklärt, wie Luther zum Bewußtsein eines peccatum gravissimum contra honorem Dei peractum gekommen sei. Das ist alles. Mit ziemlich leichter Hand ist also die Erklärung der Reformation auf einen ganz bestimmten Punkt geschoben. Mit wie unsicheren Schlüssen sich Weijenborg diesen Punkt konstruiert hat, haben wir bereits gesehen. Und es wird wieder deutlich: Weijenborgs gesamte Beweisführung wird geleitet von einer petitio principii, die beinahe schon das Ergebnis festlegt. Die Ableitung aus anderen Ursachen ist deshalb ausgeschlossen, weil die Hauptursache die Todsünde sein muß. Die muß es sein, weil die anderen Ableitungen nicht möglich sind. Das ist ein recht gefährlicher circulus vitiosus.

Wenn Luther das Wunder von Stotternheim erfunden und eine so gefährliche Sünde wie eine Wunderfiktion riskiert haben soll, muß er sehr starken Trieb nach dem mönchischen Leben empfunden haben. Das muß Weijenborg zugeben.

Aber er erklärt den Trieb rasch: „ad hoc desiderium videtur pervenisse non tam vitae sanctioris, quam eruditionis augendae causa[34]". Luther wollte einfach seine Studien im Kloster ruhig fortsetzen. Bewiesen — man entschließt sich freilich schwer, hier das Wort beweisen überhaupt gelten zu lassen — wird das mit abfälligen Äußerungen, die Luther später über die Minoriten und die Karthäuser gefällt hat, wegen zu harter Kasteiungen, die sie sich auferlegten, während er die Augustiner offensichtlich loben wollte, wenn er feststellte, daß Augustin die Klöster als Bruderschaften zur Güter- und Studiengemeinschaft angesehen habe. Alle Äußerungen stammen aus der Genesisvorlesung von 1535—45, also aus der letzten Lebenszeit Luthers.

Das nächste, was bewiesen werden muß, ist dies, daß für Luther ein kanonisches Hindernis für den Eintritt ins Kloster bestand. Das Hindernis soll ein Kontrakt gewesen sein, den Luther mit seinem Vater geschlossen hatte. Der Vater hatte dabei die Übernahme der Kosten des Studiums zugesagt, der Sohn die Erstattung der Kosten nach Studienabschluß. In Erörterungen darüber, auf welche Weise die Rückerstattung hätte erfolgen können bzw. müssen, sagt Weijenborg, daß der Vater vorgesehen habe, daß Luther nach den Studien nach Hause (also nach Mansfeld) zurückkehrte und mit dem Vater das Hauswesen leitete und vermehrte. Die Stelle, aus der das in geradezu unsinniger Weise gefolgert wird, lohnt es selber einzusehen[35]. Es wäre doch wahrhaft lächerlich gewesen, einen Sohn unter erheblichem Kostenaufwand die Rechte studieren zu lassen, damit er dann wieder nach Mansfeld zu den Eltern käme! Ein Jurist konnte und wollte damals höher hinaus, und ein Vater, der den Sohn die Rechte studieren ließ, hatte schon Ernsthafteres mit diesem vor. Aber das nebenbei. Daß zwischen Vater und Sohn ein regelrechter beide Teile rechtlich bindender Kontrakt bestanden habe, ist in keiner Weise bewiesen. Weijenborg tut hier so, als ob Luther ganz und gar in rechtlichen Kategorien gedacht habe. In seiner späteren Untersuchung über die Dokumente zur Romfahrt sagt er das Gegenteil[36]. Luther brauchte zum Klostereintritt die elterliche Einwilligung nach dem 4. Gebot, auch wenn kein Kontrakt bestand. Wie schwer er die erhalten, aber daß er sie dann doch noch bekommen hat, ist bekannt. Daß er zur Ausräumung des Hindernisses ein abenteuerliches Wunder brauchte, ist eine Idee von Weijenborg, die kaum etwas mit der geschichtlichen Wirklichkeit zu tun hat.

In den Ausführungen über die planmäßige Vorbereitung der Simulation des Berufungswunders und die Durchführung desselben wird auf vielerlei Einzelheiten eingegangen, auf die erste Begegnung mit der Bibel und den Blick in das

34 AaO, 261.
35 WA 17 I, 425, ca. 22—27 (Pre. v. 1. Okt. 1525). Vgl. Miraculum, 263.
36 Dokumente, 188.

Kapitel 1 Sam. 2, von woher sich angeblich schon ergibt, daß Luther bereits in der Bibliothek über die Wunderfiktion nachgedacht habe, auf die Stürme des Sommers 1505, auf das Verhältnis der Berichte von Jonas und Lauterbach über das Ereignis zueinander, auf den Ort des Ereignisses (zwischen Erfurt und Gotha oder auf dem Heimweg von Mansfeld nach Erfurt bei Stotternheim? In der Tat auf dem Umweg bei einer Reise nach Gotha über ein Marienheiligtum zwischen Erfurt und Stotternheim, das aber nur vermutet ist), auf die krankhaften Wallfahrten der damaligen Jahre, auf die Echtheit der Absicht Luthers, in Gotha Rechtsbücher zu kaufen, und auf manches andere. Besonderer Wert wird auf den Beweis gelegt, daß kirchenjahresmäßig das Stotternheimer Wunder fast auf den gleichen Tag wie die erwähnte Marienanrufung des Vorjahres falle und daß das zweite Wunder dieser Marienanrufung bewußt angepaßt sei, auch eben dadurch, daß Luther das Marienheiligtum suchte. Um so erstaunter wäre man dann (wenn man das nicht bereits wüßte), daß Luther sich nicht von Maria das Wunder erbeten (daß Luther auch an ein echtes Erleben dachte, wird nicht ganz von der Hand gewiesen) oder mit ihr als Urheberin erfunden hat, sondern daß er die heilige Anna anrief. Es sieht übrigens beinah so aus, als würde Luther angesonnen, die Anna von 1. Sam 2 und die Heilige des 15. Jahrhunderts und der Bergleute miteinander vermischt zu haben. Daß es sich damals für einen Bergmannssohn nahelegte, an die Marienmutter Anna zu denken, erwähnt Weijenborg mit keinem Wort. (Am Rande sei angemerkt: Daß die Annenlegende tatsächlich etwas mit der Geschichte von der Mutter Samuels zu tun hat, ist *uns* bekannt. Sollte Luther darum gewußt haben?) Den Erörterungen darüber, ob Luther vielleicht doch einen Augenblick ernsthaft vor dem Blitz erschrocken sei oder nicht, braucht man kaum weiter nachzugehen. Daß er Maria bewußt umgangen und vollends nicht Gott selber angerufen habe, muß wieder beweisen, daß er ernsthaft an den Tod nicht gedacht hat. Es bleibt jedenfalls dabei: „Malitia ergo consummata et conscia decrevit fulmen, timorem et votum in fictum quoddam miraculum sciete concatenare[37]."

Es wird noch ärger. Daß Luther „parcens Deo et Matri Mariae"[38] die Anna angerufen habe, wird von Weijenborg mit einer anderen Äußerung Luthers in Zusammenhang gebracht, daß er manchmal nicht in der Lage gewesen sei, zu sprechen „Adiuva, bone domine"[39]. Das aber habe er zweimal nicht gekonnt, nämlich eben bei Stotternheim und dann nach Eingang seiner Ehe bzw. seines Konkubinates. Da er als Priester keine Nachkommenschaft erwarten konnte, habe er damals den Teufel angerufen. Wenn er das aber damals getan habe, sei die bei Stotternheim angerufene Anna nur ein Deckname für Fortuna oder den Teufel. Um dem noch eine Stütze zu geben, wird eine Tischrede von 1531[40] beigezogen

37 Miraculum, 276. 38 AaO, 278. 39 Ebd.
40 Schlaginhaufen 31. Dez. 1531, WA Ti 2, Nr. 1289. Vgl. Miraculum, 278, Anm. 77.

aus einer Zeit, da Luther die Anrufung der Heiligen längst hinter sich gelassen hatte und sagen konnte: Wenn du die heilige Anna anrufst, wird dir nur der Teufel antworten.

Die dünnbeinigen und offensichtlich nicht tragfähigen Stützen für Weijenborgs vorgetragene Behauptungen sind es vor allem, die in einem immer wieder die Frage aufkommen lassen, ob es sich überhaupt lohne, sich mit seinem Elaborat zu befassen. Man würde sich dazu wohl auch nicht entschließen, wenn nicht noch ein dritter Teil käme, in dem Weijenborg einen eigenen Entwurf der haeretischen alias reformatorischen Entwicklung Luthers vorlegt. Dieser Entwurf und vornehmlich die Anmerkungen, die dem Kontext beigefügt sind, lassen einem deutlich werden, daß Weijenborg in der Tat sich in Luthers Theologie hineingearbeitet hat. Er hat sich befaßt, in ernsthaftem Studium der Werke Luthers, wenn auch da mit wunderlichen Ergebnissen, mit allerhand theologischen Themen Luthers, beispielsweise mit der Art und Weise, in der sich Luther selbst mit biblischen Personen vergleicht und seine Schicksale mit deren Schicksalen (angeblich) identifiziert. Auch mit Christus identifiziere sich Luther[41]. Dann hat sich Weijenborg beschäftigt mit den viri heroici, den singulariter vocationes[42], mit Gesetz und Evangelium bei Luther[43], mit der Vorstellung, daß Christus unter der Maske des Teufels erscheint oder umgekehrt[44], mit der Frage, ob sich Christus für einen Verdammten gehalten habe[45], mit der Furcht Luthers vor dem rauschenden Blatt[46], mit dem liberum arbitrium bei Luther[47] u. v. a. Das ist überhaupt das Unheimliche an Weijenborgs Ausführungen, daß er nicht über Luther als ein Dilettant schreibt in dem Sinn, daß seine Lutherkenntnis dürftig oder oberflächlich wäre, dann aber doch zu so absurden Ergebnissen kommt, wie wir sie tatsächlich lesen.

Zunächst stellt Weijenborg fest, daß, und tut dar, warum Luther nie ausdrücklich sein Verbrechen zugegeben hat. Er konnte es kaum, weil er sich dann der Inquisition hätte stellen müssen und auf dem Scheiterhaufen geendet wäre. Er hätte zugeben müssen, einem großen Teil der Christenheit(!)[48] eine falsche Offenbarung Gottes aufgeredet zu haben. Deshalb hätte er kaum (höchstens wenn er sehr demütig und reuevoll alles bekannt hätte) einen anderen Richterspruch als den auf Verbrennung finden können. Den Mut zum Scheiterhaufen hat er, da er ein Feigling war — so spricht es Weijenborg nicht ausdrücklich aus —, nicht aufgebracht. Und so ist er denn dazu gekommen, die ganze Theologie und die ganze Geschichte des Heils umzufälschen.

41 Miraculum, 293, Anm. 112; 295, Anm. 117. 42 AaO, 292. 43 AaO, 294.
44 AaO, 296. 45 AaO, 298. 46 AaO, 275, Anm. 67. 47 AaO, 275 f, Anm. 69.
48 AaO, 282.

Die theologische Entwicklung, in die Luther durch sein Verbrechen mit einer gewissen Zwangsläufigkeit hineingetrieben worden sei, soll in drei Stadien vor sich gegangen sein. Das *erste* Stadium besteht darin, daß Luther, der in Wahrheit niemals ein Mönch geworden ist, einfach in der Traurigkeit weiterlebte, aber sein peccatum originale und seine damit gegebene gänzliche Verderbtheit allen Menschen unterschob. Auch der Kirche mußte er die gänzliche perversitas zuschieben. Ja Gott selber mußte er für einen Tyrannen und Teufel halten[49]. Daß seine Traurigkeit nur vorübergehende Krankheit oder Ausdruck des Noviziatseifers sei, konnte er lediglich eine Zeitlang glaubhaft machen. So rebellierte er in dem *zweiten* Stadium gegen den wahrhaft katholischen Schluß, daß er in seinem Stand hoffnungslos verderbt sei. Er, der zunächst einen weniger strengen Orden gesucht hatte, übte plötzlich ganz harte Kasteiungswerke, aber in einer ganz schlimmen Art von Pelagianismus. Während die alten Pelagianer geglaubt hatten, innocenter viventes sine gratiae adiutorio vitam aeternam assequi posse, versuchte er, im Zustand einer ungebüßten Todsünde durch Werke Gottes Freund und des ewigen Lebens teilhaftig zu werden. Daß das nicht ging, mußte er schmerzhaft erfahren. So ist er dann in einem *dritten* Stadium dazu gekommen, die Rechtfertigung lediglich in dem Glauben zu suchen, in der interna fides, die er schließlich als ein reines Gnadengeschenk verstand[50]; und das Stadium fällt in die Zeit der ersten Psalmenvorlesung — nach Holl, Vogelsang und Ebeling. Se esse totaliter perversum . . . se nihilominus per fidem internam Dei amicum esse et heredem regni: Simul et peccator et justus[51]. Und diese Geschichte seiner eigenen Verzweiflung und Befreiung hat er wieder in die allgemeine Geschichte des Heils eingetragen und ihr aufgepflanzt[52]. Als Entdecker eines neuen Evangeliums ist er selber zu einem neuen Christus geworden[53].

Das sind ungefähr die Darlegungen und, wenn man so will, die Beweisführungen Weijenborgs. Der Grundschaden des grotesken Lutherbildes, das er zeichnet, liegt natürlich viel tiefer als nur darin, daß er einzelnen Lutherzeugnissen eine kühne und gewagte Auslegung gibt und seinen Hypothesen dann einen Gewißheitsgrad beilegt, den sie keinesfalls haben. Daß er quasi ein ganzes Gebäude auf Streichhölzer aufbaut, ist nicht zu verkennen, aber schwerlich das eigentliche Übel. Der Grundschade liegt auch nicht darin, daß Weijenborg nicht — und das hätte man ihm als Katholiken noch zumuten können —, statt voreilig

49 AaO, 286.
50 AaO, 289: hanc fidem non esse opus hominis, sed activitatem quandam pure infusam.
51 AaO, 290.
52 AaO, 291: propriam fictionis, desperationis et liberationis historiam in historiam salutis christianae inseruit eique superposuit.
53 AaO, 295: Lutherus, siquidem post obscurationem ecclesiasticam primus hoc evangelium redinvenerat, ipso facto novus quidam Christus effectus erat.

auf den Beweis zu verzichten, daß Luthers Meinungen unkatholisch bzw. katholisch absurd sind, gewissen Problemen der Lutherforschung noch nachgegangen ist. Luthers simul et peccator et justus hängt, das müßte auch ein Katholik sehen können, mit seiner Auslegung von Röm. 7 zusammen. Es ist auch für einen Katholiken notwendig, den Exegeten Luther ernst zu nehmen. Und gerade Weijenborg, der die moderne evangelische Lutherforschung studiert hat, hätte von dieser lernen können und von deren Bestreben, die traditionellen Bestandteile in Luthers Schriftverständnis herauszuarbeiten, um dann erst sein Eigengut deutlich zu machen. Luthers Exegese von Röm. 7 in dem Sinn, daß dort der Christ Paulus redet und eine Doppelexistenz des Christen behauptet, unter dem quälenden Gesetz und unter der Gnade, ist ja in der heutigen evangelischen Exegese sehr angefochten[54]. Zu erörtern wäre aber vor allem, ob Luther diese Exegese erfunden oder übernommen hat. Der Beweis, daß Luther hier einfach Schöpfer gewesen ist, wird sich schwer erbringen lassen. Wahrscheinlich läßt sich im Gegenteil dartun, daß diese Exegese viel älter, ja schon altkirchlich ist. Die Abwehr des simul et justus et peccator als selbstverständlich unkatholisch und nur aus Luthers eigener Geschichte stammend ist vielleicht sehr, sehr voreilig.

Noch ein weiteres kann man von Weijenborg verlangen. Er legt — und dazu, das zu tun, hat er angesichts nicht weniger Äußerungen Luthers Anlaß — großen Wert darauf, daß Luther seine Verzweiflung mit der Sünde gegen die erste Tafel des Gesetzes zusammenbringt. Er sucht nun ganz unbefangen nach einem Sündenkasus, der die Verzweiflung erklärt, und kommt auf eine Sünde, die nach katholischem Verständnis vielleicht wirklich ein klassischer Verstoß gegen die erste Tafel und eine Verletzung der Ehre Gottes ist. Eine seiner Kardinalstellen (vgl. oben bei Anm. 27) sollte ihn an sich schon stutzig machen gegenüber dem Vorhaben, einfach einem vermuteten Sündenkasus nachzuspüren. Aber auch abgesehen davon darf man, wenn man sich auf Luthers Äußerungen über die Sünde contra primam tabulam bezieht, nicht darauf verzichten zu untersuchen, was Luther unter peccatum contra primam tabulam und contra honorem Dei versteht. Da Weijenborg selbst ausschließlich mit Äußerungen des späteren Luther arbeitet, steht für die Untersuchung der Bedeutung von peccatum contra primam tabulam das ganze Schrifttum Luthers zur Verfügung. Das kasuistische Denken und die quantitierende Betrachtung der Sünde liegen Luthers ganzem ethischen Denken überhaupt fern. Aber Sünde gegen die erste Tafel und speziell gegen das erste Gebot besteht bei Luther überhaupt nicht in einzelnen Akten, am wenigsten in Tathandlungen, sondern in der Grundhaltung der superbia und praesumptio, durch die viel weniger die bösen, offenkundig sünd-

54 Vgl. z. B. *Althaus*, Paul: *Paulus und Luther über den Menschen.* Ein Vergleich. Gütersloh ²1951.

lichen Handlungen verfälscht sind als die, ethisch gesehen, allerbesten Werke. Die opera speciosa der Menschen sind peccata mortalia und die eigentlichen Todsünden, nicht, weil der Mensch mit ihnen an sich etwas Schlechtes täte, sondern weil er dabei immer seine eigene Ehre sucht. Ob diese Anschauung katholisch und biblisch ist, braucht hier nicht erörtert zu werden. Daß Luther sie gehabt hat, steht außer Frage. Es genügt ein Studium von Luthers Heidelberger Disputation von 1518[55], um die Bedeutung dessen zu verstehen, was Luther mit Sünde gegen die erste Tafel meint. Andere Stellen ließen sich in Fülle aufführen. Wenn es Not haben sollte, nun gerade den Terminus peccatum contra primam tabulam überall zu finden, könnte man von Auslegungen des ersten Gebotes bei Luther ausgehen, im Sermon von den guten Werken[56], im Großen Katechismus[57] usw. Daß Luther ein eigenes, ob nun biblisch begründetes oder durch Selbstbeobachtung gewonnenes Verständnis von der Sünde unmittelbar gegen Gott hat, stellt das Recht des Schlusses, daß Luther einmal eine bestimmte einzelne ungebeichtete und ungebüßte Sünde unmittelbar gegen Gott selber begangen haben müsse, ganz ernsthaft und grundsätzlich in Frage. Luther hat auch einmal erzählt, daß Staupitz ihn quasi bei einer Beichte gestraft habe, die er um seiner Verzweiflung willen ablegte, und ihm dabei untersagt habe, sich mit Humpel- und Puppensünden weiter zu beschäftigen[58]. Es wird sich schwer ausmachen lassen, was Luther Staupitz da bekannt hat. Aber daß die Konflikte Luthers mit seinen Beichtigern im Beichtstuhl von Luthers „Skrupulosität“[59] herrühren, ist sehr wahrscheinlich — Skrupulosität nicht in dem ordinären Sinn der Sorge um bei der Beichte vergessene Todsünden oder um fälschlich als läßliche Sünden gewertete und deshalb nicht gebeichtete Todsünden, sondern tiefer verstanden. Im übrigen wird kaum geleugnet werden dürfen, daß in Luthers desperatio auch eine Prädestinationsangst hineinspielt, und die wieder dürfte kaum zu erklären sein ohne die occamistische Vorstellung von Gott, von der Erwählung und von der (durch ein decretum aeternum vorweggenommenen oder von vornherein verweigerten) acceptatio des Menschen durch Gott. Ob es einem Katholiken gelingen kann, sich gänzlich in Luthers Sündenangst und Sündenverständnis hineinzuleben, ist natürlich

55 WA 1, (350) 353—374. Vgl. bes. 356 (III) u. 358 (VIII: Multomagis hominum opera sunt mortalia, cum et sine timore fiant in mera et mala securitate).

56 WA 6, (196) 202—276. Vgl. bes. 204—216 (217, 2—4).

57 WA 30 I, 123—238. Vgl. bes. 132—139.

58 WA Ti 6, Nr. 6669 (Aurifaber).

59 Vgl. Miraculum, 257: Lutherus, conscientia haud scrupulosa praeditus. — Dazu aaO, 258: Hoc valet contra eos, qui opinantur, Reformatorem vel natura vel historia sua tam tristem fuisse, ut se nulla vel parva tantum suffragante ratione pro homine desperato habuerit. — AaO, 285: *Per aliquod enim tempus* sine difficultate poterat exhibere veram suam desperationem, quia *ceteri* eam *explicare poterant tamquam effectum cuiusdam morbi transeuntis vel zeli novitii* (Sperrung von Lau).

fraglich. Man soll sehen, daß da schwer übersteigbare Grenzen bestehen und man den katholischen Denker nicht überfordern darf. Aber auf die Bedeutung der ersten Tafel im Sündenverständnis Luthers überhaupt nicht einzugehen und die Praedestinationsprobleme von vornherein auszuklammern, ist doch etwas, was man einem katholischen Lutherforscher ernsthaft zum Vorwurf machen muß.

Eine weitere Frage wird man Weijenborg zu stellen haben. Sie kann kurz gefaßt werden, weil sie im Grunde bereits gestellt ist (vgl. oben 68). Es gibt heute auch viele Protestanten, die für Luthers Sündenangst kein Verständnis haben. Es könnte sein, daß denen Weijenborgs Schlußfolgerung: Luther muß, wenn er sich so ängstete und die Angst dann wie einen gordischen Knoten durchhieb, eine bestimmte häßliche schwere Sünde begangen haben, recht einleuchtet. Es gibt aber umgekehrt viele lutherische Christen, die die Angst umtreibt, durch superbia und praesumptio gerade im ethisch hochstehenden Handeln Gott die Ehre zu rauben und ohne Vergebung ewig verloren zu sein. Ist unser Sündengefühl, dessen Vorhandensein Pater Weijenborg gebeten wird, uns einfach abzunehmen, auch bedingt durch eine massive Sünde gegen die erste Tafel in unserem Leben? Es müßte das jedem einzelnen nachgewiesen werden. Oder ist die Ursünde alias Erbsünde Luthers (Weijenborg drückt sich tatsächlich so aus!) auf alle Lutheraner vererbt, so wie Adams Sünde auf alle Menschen? Das würde doch eine groteske Annahme sein, die vielleicht nicht einmal als katholisch gelten könnte.

Gegen den Vorwurf, daß Weijenborg sich anmaße, gleichsam das Urteil über Luther zu sprechen, das Gott allein zusteht, sichert er sich von vornherein. Er behauptet nicht mit Sicherheit, daß Luther von Gott verdammt sei, sondern läßt ausdrücklich die Möglichkeit offen, daß Luther in einer krankhaften geistigen Verwirrung seine Wunderfiktion vorgenommen habe[60], so daß er möglicherweise bei Gott doch Verzeihung gefunden habe. Mehr als das Offenlassen einer abstrakten Möglichkeit am Rande ist das bei Weijenborg freilich nicht.

Der Grundschaden bei Weijenborg liegt natürlich darin, daß er damit, daß er bei Luther jede Schandbarkeit nicht nur für möglich hält, sondern von vornherein voraussetzt, von einem vorgefaßten Gesamtverständnis Luthers ausgeht. Luther ist der corruptor der revelatio christiana[61], und als solchen muß man ihm alles Entsetzliche zutrauen. Nur unter der Voraussetzung haben Weijenborgs einzelne „Beweise" überhaupt Sinn, wenn sie auch dadurch nicht zwingend werden. Der

60 Miraculum, 261: eum non condemnabimus, cum forte mente ita captus fuerit, ut iudicio Dei peccati mortalis non esset capax. (Anm.: Haec semel pro semper efficaciter dicta sint.)

61 AaO, 283: Monstrabimus eum necessitate continuatae fraudis seu impeditae salutis revelationem christianam corrupisse. — Vgl. auch aaO, 290: Luther der deformator totius historiae salutis.

Versuch, sich aus den Quellen zunächst ein Gesamtbild Luthers zu schaffen, ist von Weijenborg nicht angestellt. Man kann natürlich sagen: Da zeigt sich Weijenborgs katholische Grundhaltung. Trotz Lortz und Herte usw., die als gute und bewußte Katholiken versucht haben, Luther gerecht zu werden, liegt schon eine große Wahrheit in dieser Erklärung. Das freundliche Lutherbild bei deutschen Katholiken unserer Tage ist vielleicht doch nur eine vorübergehende Möglichkeit. — Immerhin dürfte man Feigheit vor dem Scheiterhaufen Luther nur nachsagen, wenn er sich auch sonst als Feigling bewiesen hätte. Über Luthers Feigheit oder Mut sollte ein sinnvolles Gespräch auch zwischen Protestanten und Katholiken möglich sein. Wird ein geschichtlich denkender Katholik sich so leicht entschließen dürfen, Luther der Feigheit vor dem Scheiterhaufen zu bezichtigen? Es gab Augenblicke im Leben Luthers, wo der Scheiterhaufen und das Schicksal Hussens für Luther eine ernsthafte Möglichkeit war. Welches sind die Zeugnisse dafür, daß Luther sich da feige verhalten habe?

Daß eine besondere Eigenart Weijenborgs darin besteht, daß er überhaupt eine Neigung zeigt, sich der Pflicht, sich zunächst von einer Persönlichkeit der Geschichte ein Gesamtbild zu erarbeiten, ehe er quellenmäßig schmal belegten Einzelentscheidungen derselben eine Deutung gibt, zu entziehen, müßte an der Beurteilung von Persönlichkeiten deutlich werden, die von einem Katholiken nicht einfach so genommen werden können wie Luther. Es müßte sich schon zeigen bei einer Beschäftigung mit Staupitz, der Luther sehr nahestand und Luthers dankbare Liebe zeitlebens behalten hat, aber den Weg in die Kirchenspaltung nicht mitgegangen, sondern als Katholik gestorben ist. Nun ist es sehr gut, daß wir eine weitere Arbeit Weijenborgs gerade über Staupitz haben und in ihr die Art seines Verständnisses geschichtlicher Persönlichkeiten besser nachprüfen können als bei Luther.

Ehe wir dazu kommen, müssen wir aber doch noch eine positive Wertung der Weijenborgschen Darlegungen versuchen. Es scheint beinahe abenteuerlich, an eine solche überhaupt zu denken. Ist sie möglich? Ein wenn auch kurzes Wort muß zu der Art gesagt werden, in der Weijenborg auf die evangelische Lutherforschung eingeht, und zu der Art, in der er Lutherzeugnisse verwertet. Für den Respekt, mit dem Weijenborg die evangelischen Kollegen behandelt und mit dem er ihre Arbeit ernst nimmt, möchte man ihm in aller Form danken. Der, der nicht mit Weijenborg Luthers Botschaft jegliche göttliche Autorität abstreitet, kann als Christ sich natürlich durch Weijenborg verletzt fühlen. Evangelische Lutherforscher haben schwerlich Anlaß, sich über ihre Behandlung durch Weijenborg zu beschweren. Was die Verwendung und Auswertung von Lutherzeugnissen betrifft, so kann natürlich Weijenborg im Einzelfall Zeugnisse als verdächtig bezeichnen[62]. Daß er in Luther einen kaltblütigen Gotteslästerer sieht (so darf man

das wohl ausdrücken), legt die Vermutung nahe, daß er mit äußerster Kritik und Skepsis an Luthers Aussagen überhaupt herantritt. Es ist wahrhaft erstaunlich, wie viel er in der Tat von Luthers Aussagen und von den Aussagen von Luthers Schülern gelten läßt. Die differierenden Zeugnisse von Jonas und Lauterbach über den Vorgang vom 2. Juli 1505 kombiniert er einfach, und er läßt beide gelten[63]. Im ganzen räumt er Luther eine Glaubwürdigkeit ein, die sich nicht gut mit seinem Gesamturteil verträgt, aber wiederum dankbar notiert werden darf.

Natürlich sind diese Dinge nicht das eigentliche Positivum an Weijenborgs Ausführungen. Luthers reformatorische Wendung hat zwei Seiten. Sie besteht einerseits in der Entdeckung des wahren Sinnes der von der Schrift gepredigten Gerechtigkeit Gottes und der Rechtfertigung des Sünders. Diesem Heilsverständnis Luthers korrespondiert andererseits ein bestimmtes Sündenverständnis. Man möchte beides, Heils- und Sündenverständnis Luthers, gleichsam als zwei Seiten einer Münze ansehen, die unabtrennbar zusammengehören. Die evangelische Lutherforschung der letzten Jahrzehnte ist immer wieder darauf aus gewesen, Luthers neues Gerechtigkeitsverständnis zu interpretieren. Das Selbstzeugnis Luthers von 1545 und die sich von ihm her ergebenden Probleme waren ihr erklärter oder heimlicher Gegenstand. Ob und inwieweit Bizer und Ernst Wolf sich mit ihrem Versuch durchsetzen werden, mindestens den Abschluß der Entwicklung Luthers zum Reformator und den Durchbruch zum neuen Verständnis der Gerechtigkeit auf einen sehr späten Zeitpunkt zu verlegen, bleibt natürlich abzuwarten. Immerhin wird durch sie die Debatte um das Heilsverständnis Luthers sicherlich weiter in Fluß gehalten. Weijenborg hat sein Augenmerk ganz auf die andere Seite der Münze gerichtet, auf das Sündenverständnis Luthers. Die Ergebnisse, zu denen er gekommen ist, und die Art und Weise, in der er diese auswertet, sind schon absurd und unannehmbar. Aber an der Tendenz, die Entwicklung des Sündenverständnisses zu untersuchen und mit dessen Anfängen in sehr frühe Zeit vorzudringen, könnte etwas Richtiges sein. Schon zu schließen, daß Luther, als er ins Kloster eintrat, ein Sündenverständnis gehabt habe, das nicht mehr katholisch war, wäre freilich voreilig. (Nebenbei bemerkt: Daß sein Gelübde — wie nicht erst Weijenborg entdeckt, sondern evangelische Lutherforscher vor ihm gesehen haben — kein im kirchenrechtlichen Sinn bin-

62 Vgl. etwa die aaO 264 zitierte Tischrede WA Ti 3, Nr. 3593 (Lauterbach-Weller; 27. Mai bis 18. Juni 1537): Verum est, cum Erfoediae essem iuvenis magister, ubi tentatione tristitiae semper incedebam tristis, ideo maxime me addixi lectioni bibliae und Weijenborgs Bemerkung dazu: Nam maxime incredibile est, ut mox monstrabimus, quod studio pietatis assidue tunc legerit bibliam.

63 Miraculum, 271. — Zu Jonas' Zeugnis vgl. *Scheel*, Otto: *Dokumente zu Luthers Entwicklung* (bis 1529), ²1929, Nr. 42. — Lauterbachs Bericht: WA Ti 4, Nr. 4707.

dendes Gelübde war, ist eindeutig. Wenn Luther dann an dem Gelübde festhielt, hat er eine eigenartige Gewissenhaftigkeit an den Tag gelegt. Aber jedes Beispiel von Gewissensangst im plötzlichen Todesschrecken ohne nachweisbaren Sündenkasus aus vorkatholischer Zeit und jede Gewissenhaftigkeit bei der Erfüllung eines kirchenrechtlich nicht bindenden Gelübdes würden Weijenborg sofort widerlegen und seine Behauptungen erledigen.) Eine Untersuchung jedoch der auf frühe Zeit hinweisenden Zeugnisse Luthers auf Luthers Sündenverständnis hin könnte doch etwas erbringen für einen frühen Beginn der Entwicklung der „Haeresie" Luthers, also eines evangelischen, nicht kasuistischen, das erste Gebot ernst nehmenden, die Erbsünde im Sinn von Confessio Augustana 2 begreifenden Verständnisses der Sünde. Das mag ein magerer positiver Ertrag eines seltsamen, krausen Büchleins sein. Er möge doch zu Buche gebracht werden.

II.

Eine oberflächliche Orientierung über die andere Arbeit Weijenborgs „Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise" kann leicht ganz falsche Vorstellungen erzeugen, nämlich derart, daß es sich dabei um irgendwelchen ins Gewicht fallenden Beitrag zur Lutherforschung handle. Das Aufregendste an den „neuen Dokumenten" mag schon dies sein, daß Weijenborg erneut die Behauptung aufnimmt, Luther habe den Plan gefaßt, in Rom sich die päpstliche Erlaubnis zur Ablegung des Ordenshabites zu holen und dazu, zehn Jahre in weltlichen Kleidern zu studieren. Aber das tut Weijenborg im Rahmen zweier (recht ausführlicher) Anmerkungen, ohne daß es für den Kontext der Arbeit eine Rolle spielte. Für die Darbietung und Erklärung der neugefundenen Dokumente trägt es nichts aus, ob nun der Jude, der Oldecop von Luthers Machinationen erzählt habe, bzw. der Offizial, der Luther die Supplik verfaßt haben soll, Oldecop einen Bären aufgebunden oder ihn richtig berichtet hat. Es mag interessant sein, daß Weijenborg den Offizial in Johann Göritz aus Luxemburg gefunden zu haben glaubt[64]. Aber für die eigentliche Untersuchung Weijenborgs bedeutet das lediglich eine Nebenfrucht, die auf das Ganze keinen Einfluß hat. Die vor allem in Rede stehende dreiseitige Anmerkung braucht uns deshalb nicht zu interessieren, weil Weijenborg keinen neuen Zeugen nennen und keine neuen Zeugnisse aufführen kann, sondern sich nur wieder auf die längst bekannten und, etwa von Boehmer, kritisch beleuchteten Zeugen beruft wie Herzog Georg von Sachsen oder den bereits genannten Hildesheimer Dechanten Johann Oldecop. Weijenborg tut nicht mehr, als daß er diese Zeugen gegen ihre späteren Kritiker wieder verteidigt. Seine Ausführungen enthalten so viele „scheint", „wahrscheinlich", „wohl", keineswegs ausgeschlossen", daß man den Eindruck hat,

64 Dokumente, 194 (Anm.).

als ob Weijenborg seiner Sache selbst nicht ganz sicher sei, was wahrlich keine Schande für ihn bedeutete, da es leider geschichtliche Vorgänge in beträchtlicher Zahl gibt, die sich nicht ganz sicher aufklären lassen. Überzeugend sind Weijenborgs Argumente nicht.

Luther kommt auch im Text der Weijenborgschen Untersuchung vor. Ja seine ganze Romreise wird rekonstruiert. In Anlehnung an Cochläus läßt Weijenborg Luther nicht den mitziehenden Bruder, sondern den eigentlichen litis procurator sein, und er weiß auch, wie und mit welchem Erfolg Luther seine Geschäfte abgewickelt und ausgerichtet hat. Luther hat angeblich nur für den Erfurter Konvent gehandelt, nicht für die bekannten sieben renitenten Konvente unter der Führung von Nürnberg; er hat überhaupt keine Appellation an den Papst nach Rom geschafft und dort anzubringen gesucht, sondern lediglich den Auftrag gehabt — daß der Auftrag so limitiert war, war sein persönlicher Gedanke und sein persönlicher Erfolg —, an das menschliche Einsehen des Ordensgenerals zu appellieren oder, wie Weijenborg sich ausdrückt, aus Mangel an rechtlichen Zwangsmitteln den General durch sentimentale Einreden umzustimmen. Gelungen ist das nicht, was eine Notiz aus den Regesten der Generalkurie der Augustiner in Rom beweist, die Weijenborg von Boehmer übernimmt[65]; aber der General hat sich doch (nach Weijenborg) beeindruckt gefühlt, sowohl durch die fromme Entrüstung Luthers als auch durch die überreichten und noch zu erwähnenden „Neustädter Artikel", so daß der General einen eigenen Boten nach Deutschland schickte, einen neuen Vorschlag machte und so Luthers Romreise zu einem Scheinerfolg werden ließ. Aber das alles ist auch nicht wesentlich für die neue Arbeit Weijenborgs. Daß Luther die schmachvolle Niederlage nicht verschmerzen konnte, die darin bestand, daß sein Konvent sich anders zu dem sog. Jenaer Rezeß von 1511 stellte, als er es sich gedacht und vorgeschlagen hatte, und deshalb das Erfurter Kloster verließ und „zu seinem Staupitz abfiel", entspricht der Art und Weise, in der Weijenborg in seiner ersten Arbeit Luthers Handlungen und Entschlüsse motivierte. Eine andere Bemerkung läßt aufhorchen: Luther und unter seinem Einfluß der Erfurter Konvent (vor der Romreise) habe mehr Gewicht auf die moralischen Gefahren gelegt, die die erstrebte Union zwischen Kongregation und Provinz für das fromme Leben und die Regel der Observanz mit sich bringen könnte, als darauf, daß dem Unternehmen die Rechtsgrundlage fehlte. „Eine solche nichtrechtliche Lösung stimmt in merkwürdiger Weise überein mit der auch sonst zu beachtenden nichtrechtlichen Lebensanschauung des Reformators"[66]. Wahrscheinlich soll die Behauptung der nichtrechtlichen Lebensanschau-

65 AaO, 192: Nach den Gesetzen wird es den Deutschen verboten, Berufung einzulegen — Appellare ex legibus Germani prohibentur. Vgl. *Boehmer*, Heinrich: *Luthers Romfahrt*, 1914, 29.
66 Dokumente, 188.

ung einen Vorwurf gegen Luther enthalten. Trotzdem könnte mit ihr etwas Richtiges gesagt sein, was sich ganz anders werten ließe, und etwas herausspringen für das, worum Weijenborg in erster Linie bemüht ist, nämlich die Aufhellung des Streites im deutschen Augustiner-Eremiten-Orden, in dessen Zusammenhang Luthers Romreise offensichtlich gehört. Zur Deutung dieses Ordensstreites hat Weijenborg tatsächlich etwas Ernsthaftes beizutragen. Daß er wirklich das Geheimnis der Romreise Luthers enthüllt habe, also eindeutig klargestellt habe, was sie nun konkret im Zuge des Ordensstreites bedeutet, würde eine zu kühne Behauptung sein. Aber vielleicht hat er einen Hinweis auf die Richtung gegeben, in der man den Sinn der Romreise Luthers suchen muß. Mehr springt für das Verständnis der Romreise Luthers auch bei Weijenborgs Untersuchungen nicht heraus.

Weijenborg will zunächst einfach fünf Dokumente bekanntmachen, die sich ganz eindeutig auf den Ordensstreit von 1507—12 beziehen und bei deren Interpretation etwas für die Aufhellung des Ordensstreites, vielleicht auch etwas für das Verständnis von Luthers Romfahrt herauskommt. Was Weijenborg entdeckt hat, ist ein Sammelband, den er in der Vatikanischen Bibliothek auffinden konnte, ursprünglich zu Usingens, Luthers Lehrer, persönlichem Eigentum gehörend, dann in den Besitz des Würzburger Augustinerkonvents gekommen, nach Auflösung dieses Konvents Anfang des 19. Jahrhunderts in Privathände gelangt, dann aber von einem Besitzer, dem katholischen Geistlichen Dr. Anton Ruland, Präfekten der Würzburger Universitätsbibliothek, dem Heiligen Stuhl in Rom vermacht (1874). Er enthält sehr verschiedenartige Stücke. Aber diese alle beziehen sich auf Usingen bzw. die deutsche Augustinerkongregation. Ein deutscher Ordenshistoriker der Augustiner, Antonin Hoehn, hat bereits kurz vor der Mitte des 18. Jahrhunderts den Band ausgewertet. Boehmer hat sich in unserem Jahrhundert mit Hoehns Arbeiten befaßt; und so ist auf die Weise etwas aus dem Band schon in Boehmers Forschungen eingegangen. Weijenborg interessiert nicht der ganze Band, sondern er wertet lediglich zwölf Seiten desselben aus mit relativ kurzen Dokumenten, die nicht nur zusammengehören, sondern die man am besten überhaupt als ein Schreiben versteht, dem von vornherein einige Anlagen beigefügt sind. Von daher erklärt sich auch, daß die Schriftstücke nicht in der zeitlichen Reihenfolge ihrer Entstehung zusammengeordnet sind, sondern so, wie sie dem sachlichen Anliegen des eigentlichen Anschreibens an die Mitglieder des Generalvikariates entsprechen.

Aus den Dokumenten ist etwas herauszuholen, und zwar u. E. noch etwas mehr, als es durch Weijenborg geschieht. Interessant ist, daß die allerwichtigsten Schriftstücke, nämlich III und IV, bereits bekannt sind, seit Hoehn und Boehmer, wenn auch das zweite davon mit einer gewissen Verkürzung; aber das Ent-

scheidende in ihm gehört zu dem bekannten Text. Weijenborg hat völlig recht, wenn er feststellt, daß die beiden Schriftstücke einander widersprechen. Sie stehen in einem zeitlichen Abstand von 3½ Jahren zueinander. Daß Weijenborg den Widerspruch erkennt, hat darin seinen Grund, daß er die Schriftstücke mit juristisch geschultem Auge liest, das schärfer ist als das Boehmers und auch als das Koldes[67].

Welches ist nun die große Entdeckung, die Weijenborg gemacht und mit der er die Forschung wirlich ein Stück weitergebracht hat? Man muß, um die Dinge ganz zu verstehen, auf den vorangegangenen schweren Ordensstreit zurückgreifen, den Staupitz schon vor dem in Rede stehenden Ordensstreit durchfechten mußte. Über ihn kann man sich bei Kolde[68] orientieren. Staupitz war seit 1503 Generalvikar der deutschen Observantenkongregation der Augustinereremiten und zunächst nichts anderes als dies. Die Klöster, die zur deutschen Observantenkongregation gehörten, lagen verstreut über ganz Deutschland, wo der Augustinereremitenorden an sich in vier Provinzen aufgeteilt war. Die Provinzen hießen Saxonia, Rheno-Suebica, Colonia und Bavaria. Die zur Observantenkongregation gehörenden Konvente waren aus den Provinzen eximiert, und ihr Netz hatte eine gewisse Dichte im räumlichen Gebiet der sächsischen Provinz. Die Provinzialprioren wurden jeweils auf drei Jahre von dem Provinzialkapitel, das entsprechend zusammentrat, gewählt und bedurften der Bestätigung durch den Generalprior in Rom, ja konnten u. U. sogar unmittelbar durch diesen ernannt werden. Man bezeichnet die Mönche der Provinzialklöster als Konventuale; die Konvente der Provinz waren weniger regelstreng als die Observantenkonvente. Die observante Kongregation mit ihren strengeren Sitten und mit ihren eigenen Gepflogenheiten (Weijenborg scheint gewisse Zweifel darein zu setzen, daß es um die Observanten wirklich besser stand als um die Konventualen) besaß eine *relative* Exemtität, insofern sie ihren Generalvikar selber wählen durfte, auch jeweils auf drei Jahre, und daß diese Wahl lediglich der Bestätigung durch den apostolischen Stuhl bedurfte, die angeblich automatisch ausgesprochen wurde, nicht aber der Bestätigung durch den Generalprior des Ordens. Absolut exemt waren die Observanten in Deutschland nicht, insofern der Generalvikar doch zur Obödienz gegenüber dem Generalprior verpflichtet war. Aber praktisch konnte ein Untergebener kaum gegen Weisungen des Generalvikars an den Generalprior in Rom appellieren[69]. Die Augustiner-Observanten in Deutschland bzw. ihr Generalvikar Staupitz machten nun 1505 den Versuch, mit der lombardischen

67 Vgl. etwa *Boehmer*, Heinrich: *Der junge Luther*, [4]1951, 60 und *Kolde*, Theodor: *Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz*, 1879, 239.

68 *Kolde*, Theodor: *Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz*, 1879, 226—232. — Ein Hinweis Dokumente, 161 f (Anm. 4). 69 Kolde aaO, 224.

Kongregation uniert zu werden, die insofern weitergehende Privilegien hatte, als sie überhaupt von dem Generalprior in Rom unabhängig war, also aus dem Orden als ein besonderes Gebilde, quasi als ein eigener Orden herausgenommen war. Es gelang Staupitz, eine päpstliche Bulle zu erhalten, durch die den deutschen Observantenvätern die Teilnahme an den Privilegien der Lombarden zugesprochen wurde. Das konnte Staupitz so auffassen, ja vielleicht mußte er es, daß er nun unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstellt und daß die ganze deutsche Kongregation auch, zusammen mit den Lombarden, ein eigenes Ordensgebilde geworden war. Dieses Ergebnis, das Staupitz bzw. Nicolaus Besler, Staupitzens Verhandler, erzielt hatte, ist Staupitz durch den kurz amtierenden und bald versterbenden, aber sehr energischen Ordensgeneralprior Augustin von Interramna aus den Händen geschlagen worden. Dieser erreichte eine päpstliche Bulle, mit der festgestellt war, daß keine Exemtion aus dem Gesamtorden erfolgt, sondern daß der deutsche Generalvikar nach wie vor dem Generalprior unterworfen sei. Durch diese neuerliche päpstliche Bulle vom 24. März 1506[70] war die ganze Union mit den Lombarden wertlos und gegenstandslos geworden. Augustin von Interramna hatte eine Lücke der ersten päpstlichen Bulle benutzt — es war nicht ausdrücklich die absolute Exemtion auch der Deutschen ausgesprochen —, um sich gegenüber den deutschen Observanten wieder durchzusetzen. Staupitz hatte also eine empfindliche Niederlage erlitten. Nachdem Augustin von Interramna Ende 1506 gestorben war, machte Staupitz unter dem neuen Generalprior Egidio Canisio von Viterbo einen erneuten Versuch, etwas für die deutsche Observantenkongregation, die den starken Drang hatte, sich auszuweiten, zu erreichen. Er erstrebte und erreichte eine Union oder Fusion zwischen der deutschen Observantenkongregation und der sächsischen (sächsisch-thüringischen) Provinz. Antragsteller waren übrigens nicht nur die Observanten, sondern auch die Angehörigen der Provinz Saxonia. Die Union oder Fusion wurde durch eine von Kardinal Bernardino von Carvajal am 15. Dezember 1507 in Memmingen ausgestellte Bulle verfügt (Dokument III nach Weijenborg), die wir mit Weijenborg künftig kurz als Memminger Bulle bezeichnen. Es ist verwunderlich, daß Weijenborg ausführlich erörtert, ob denn Staupitz wirklich mit dem sächsischen Provinzial Gerhard Hecker einig geworden sei. Weijenborg bejaht schließlich die Frage. Das tut er sicher mit vollem Recht, denn es ist überhaupt nichts darüber bekannt, daß von der sächsischen Provinz her jemals ein Widerspruch gegen die Union erhoben worden sei. Alle Forscher scheinen diesen Tatbestand übersehen zu haben, und auch Weijenborg tut es, der immer wieder einmal von Widerspruch der Sachsen redet, obwohl er ihn nicht substantiieren und belegen

70 Kolde aaO, 230. Die Bulle ist abgedruckt bei *Empoli*, Laurentius: *Bullarium ordinis Eremitarum S. Augustini*, Romae 1628, 202 ff.

kann. Das Wesentliche an der Memminger Bulle ist dies, daß die Kurie durch sie anordnet (bzw. diesbezüglichen Beschluß der beiden Konvente bestätigt), daß die Konvente und die Mitglieder der sächsischen Provinz der deutschen Observantenkongregation angegliedert und der Privilegien der Kongregation teilhaftig werden sollen. Der gemeinsame Obere ist in einem gemeinsamen Kapitel zu wählen, hat regelwidrige Mißbräuche (natürlich bei den Konventualen) abzuschaffen und diesbezügliche Statuten aufzustellen, soll aber nicht gleich die Brüder der Kongregation und der Provinz vermischen, sondern behutsam vorgehen. Wenn bestimmt wird, daß der gemeinsame Obere unter keinem Vorwand sich vom ganzen Orden losreißen dürfe, sondern dem Ordensgeneral den schuldigen Gehorsam zu leisten habe, so ist das die Konsequenz aus der Bulle (das sagt Weijenborg nicht), mit der die Union mit den Lombarden ihren schmerzlichen Abschluß gefunden hatte. Eine wirkliche, absolute Exemtität der erweiterten deutschen Kongregation stand also nicht zur Debatte. Aber zu fragen ist, ob nun der gemeinsame Obere auch als Rechtsnachfolger des ehemaligen Provinzials weiter die relative Exemtität genießen, die er als Generalvikar immer besaß, also unabhängig gewählt und dann automatisch vom Heiligen Stuhl bestätigt werden sollte. Das war nach der Memminger Bulle anzunehmen, wenn die Provinzialen der Privilegien der Observanten teilhaftig werden sollten. Aber es ist nicht eindeutig in der Memminger Bulle ausgesprochen. Also wieder eine Lücke! Es ist beinahe zu vermuten, daß sich diese Lücke erneut als Verhängnis des Unternehmens erweisen wird.

Weijenborg geht ausführlich auf die Frage ein, mit welchem Zeitpunkt die Union eigentlich wirksam werden sollte, meint, daß sie erst nach erfolgter Wahl des gemeinsamen Oberen als vollzogen angesehen werden durfte, und wirft Staupitz vor, daß er rechtswidrigerweise die Union nach der Memminger Bulle bereits als bestehend angesehen habe.

Während die Memminger Bulle, wie gesagt, aus dem Jahre 1507 stammt, gehören alle übrigen Dokumente der Sammlung in das Jahr 1510. Die Dinge haben sich also über drei Jahre hingezogen. In der Zwischenzeit ist, das wird auch von Weijenborg als Tatsache angesehen, Staupitz zum Provinzial von Sachsen gewählt worden, 1509 auf einem Provinzialkapitel in Münnerstadt bei Würzburg. Er war auch im Jahre 1508 wieder zum Generalvikar gewählt worden. Damit ist der Bestimmung der Memminger Bulle nicht ganz wörtlich gefolgt, denn ein gemeinsames Kapitel ist nicht zusammengetreten. Aber beide Gebilde, Kongregation wie sächsische Provinz, haben durch die Wahlen von München/18. Oktober 1508 bzw. von Münnerstadt 1509 die Union personaliter vollzogen.

Aufzuklären bleibt, warum Staupitz die Memminger Bulle nicht, wie das in ihr vorgesehen war, durch den Erzbischof von Magdeburg und die Bischöfe von Frei-

sing und Bamberg hat publizieren lassen und warum das gemeinsame Kapitel nicht zustande gekommen ist. Es muß Schwierigkeiten um die Ausführung der Memminger Bulle und die gemeinsame Durchführung der Wahl des gemeinsamen Oberen gegeben haben. Was für Schwierigkeiten das gewesen sind, läßt sich m. E. nach dem bis jetzt vorliegenden Material nicht voll aufklären und ist durch Weijenborg nicht voll aufgeklärt. Auf einiges weist Weijenborg, doch wohl mit Recht, hin. Die Observanten-Kongregation suchte sich auszuweiten, immer schon, und zwar in der Regel durch Eingliederung einzelner Konvente, die unter Beihilfe weltlicher Instanzen die Auslösung aus ihrer Provinz betrieben. Es ging offensichtlich um den Einfluß der „Laien" in der Kirche — wie im 15. Jahrhundert weithin[71] — und um die — wenn auch nur relativ zu erreichende — Freiheit von der Ordensleitung in Rom. Auf die Weise der Eingliederung einzelner Konvente war die Kongregation überhaupt entstanden und hatte sie sich laufend vergrößert. Gerade 1509 schwebten Versuche der Eingliederung von fünf Konventen, die der rheinisch-schwäbischen Provinz angehörten (Weil, Eßlingen, Tübingen, Heidelberg und Alsee; Provinzialprior war Sigfrid Calciatoris), und des Konvents in Köln, der zur Provinz Colonia gehörte (Kölner Provinzial war Anton Consilii). Es leuchtet ein, daß überhaupt die Ausweitung der Kongregation über Deutschland hin schon als eine alarmierende Angelegenheit angesehen werden konnte, aber daß die Ausweitung einer Provinz (wenn man die Union nun einmal von der Seite ansehen darf) in die anderen Provinzen hinein vollends in erheblich verstärktem Maße als ein Fanal empfunden werden mußte.

In welcher Weise der General mobilisiert worden ist, kann auch Weijenborg nicht aufklären. Er spricht[72] von durch Staupitz verursachten Streitigkeiten, die das Mißfallen des Generals ausgelöst hätten. Fest steht, daß Staupitz 1510 nach Italien gereist ist[73] und mit Egidio von Viterbo verhandelt hat. Das Ergebnis war eine Bestellung Staupitzens durch den General zum Generalvikar der Kongregation und zum Provinzialprior der sächsischen Provinz. Gegenleistung war (vorläufiger) Verzicht Staupitzens auf die fünf schwäbischen Konvente, obwohl diese

71 Zum Problem vgl. *Hashagen,* Julius: *Staat und Kirche vor der Reformation.* Eine Untersuchung der vorreformatorischen Bedeutung des Laieneinflusses in der Kirche. 1931.

72 Dokumente, 68.

73 Dokumente, 169. — Kolde, aaO 238, Anm. 1: „Vielleicht könnte man aus folgender Stelle [sc. aus dem Brief des Ordensgenerals vom 26. Juni 1510 an Staupitz; Dok. IV] schließen, daß Staupitz 1510 in jener Angelegenheit in Rom war: Tu post longos labores in Urbem ad omnia componenda et pacanda non sine Tuo quam maximo incommodo Te conferre curasti. Da es aber auch auf seine frühere Anwesenheit gehen kann und auch sonst nirgends eine Andeutung davon sich findet, wage ich es nicht zu behaupten." — Für die Romreise St.s vgl. die in Dokumente, 169, Anm. 3 zit. Stelle aus d. röm. Generalarchiv des O. E. S. A. Bl. 47r, zum 25. Mai 1510: Hortamur, fratres Congregationis Alemaniae ad pacem et charitatem, mandamusque, ut, *dum vicarius est Romae,* nihil innovetur.

bereits der Kongregation zugesprochen waren. Die sollten zunächst unmittelbar dem General unterstehen. Also der Generalprior Egidio von Viterbo hat anscheinend den Unionsplan anerkannt. Aber es ist wirklich nicht so harmlos, wie Boehmer sagt, daß Egidio von Viterbo am 26. Juni 1510 Staupitz zum Provinzial in Saxonia ernannt habe[74]. In dem Text des Schreibens vom 26. Juni 1510, das Egidio an Staupitz richtete, ist Staupitz (das sieht Weijenborg völlig klar und richtig) lediglich als Magister angesprochen und als Angehöriger des deutschen Zweiges der Augustiner-Eremiten ohne Nennung eines Amtes. Dann heißt es: „Per has literas te Provincialem Saxoniae et Vicarium Congregationis Alemaniae decernimus"[75]. Eine „Union" ist, und das ist wieder eine richtige Erkenntnis von Weijenborg, in dem Sinn, in dem von ihr die Rede war, nicht angeordnet, sondern Staupitz erhält ein Doppelamt. Er wird persönlich, ohne Prärogative für die späteren Verhältnisse zwischen Kongregation und Provinz, zum Provinzialprior und Generalvikar ernannt; es wird also allenfalls eine Personalunion hergestellt, aber auch nicht für die Dauer. Den in Rede stehenden Brief als diplomatisches Meisterstück bezeichnend nimmt Weijenborg Egidio gegen den Vorwurf der plumpen Anmaßung in Schutz, die man darin sehen könnte, daß der Ordensgeneral den Generalvikar der Kongregation bestellt, obwohl er dazu kein Recht hat[76]. Weijenborg ist überhaupt darauf aus, die Hauptschuld auf Staupitz zu schieben: „Während Staupitz dabei rücksichtslos vorging und die elementarsten Rechtsnormen wohl bewußt verletzte, bewahrte der General eine gewisse Zurückhaltung"[77]. Sehr glaubhaft klingt die ganze Inschutznahme des Generals nicht, und Weijenborg gibt schließlich zu, daß viel Kasuistik nötig ist, um Egidio von Viterbo von aller Schuld der Rechtsverletzung freizusprechen[78]. Sehr viel wahrscheinlicher ist es, daß die *Generalkurie* des Ordens nach alter Praxis eine Lücke der Memminger Bulle dazu benutzt hat, daß sie sich zu ihrem Vorteil gestaltete. Wenn man auch fernerhin einen gemeinsamen Oberen haben und so eine Art Union praktizieren wollte, dann ging es nur so, daß der Generalprior den gemeinsamen Oberen bestätigte, wozu er tatsächlich nur hinsichtlich seiner qua Provincial ein Recht hatte. Das Privileg der Kongregation auf relative Exemtität und eigene Bestellung ihres Generalvikars unter nur päpstlicher Bestätigung erledigte sich damit automatisch. Die ganze Union wurde also mit der Entscheidung Egidios auf eine völlig andere Rechtsbasis gestellt, als sie von der Union erstrebt war und ihrer Meinung nach bereits mit der Memminger Bulle erreicht war. Daß dieser Plan durch den Generalprior selbst oder durch die Generalkurie ausgesonnen worden ist und nicht durch Staupitz, also daß Staupitz sich durch Leute, die gerissener waren als er, hat übertölpeln lassen, scheint uns die natürliche Deu-

74 *Boehmer*, Heinrich: *Der junge Luther*. [4]1951, 60. 75 Dokumente, 155, Dok. IV, Nr. 4.
76 AaO, 175. 77 AaO, 173. 78 AaO, 174.

tung des Vorganges zu sein. Welche Deutung richtig ist, die von Weijenborg (Staupitz hat seine Doppelernennung betrieben) oder die unsrige, hängt freilich von dem Gesamtbild ab, das man von Staupitz hat; und dieses kann man sich nicht nur aus den Vorgängen bei seiner Romreise, die im einzelnen auch gar nicht voll durchsichtig sind, verschaffen, sondern lediglich durch eine Würdigung der gesamten Persönlichkeit.

Während, wie gesagt, von Opposition seitens der Provinz Saxonia gegen die Union überhaupt nichts bekannt ist, freilich mit einer Agitation der Provinzen Colonia und Rheno-Suebica bei der Generalkurie mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit gerechnet werden muß, ist zweifellos innerhalb der observanten Kongregation, die sich durch die Union gewaltig erweiterte, scharfer Widerspruch gegen den ganzen Unionsplan erhoben worden. Und dieser Widerspruch, der aus der Kongregation selbst herauskam, scheint uns wesentlich wichtiger als der, den vielleicht die Provinziale von Colonia und Rheno-Suebica erhoben haben; denn aus allen Dokumenten wird deutlich, daß vor allem auch schwere Irrungen in der Kongregation behoben werden mußten. Ja, die Dokumente sind überhaupt nur auf Behebung solcher Irrungen abgestellt. Nach Weijenborgs Darstellung, der sich dabei auf von Kolde zitierte[79] Nürnberger Archivalien bezieht, ist vom Nürnberger Konvent bereits 1508 gegen den ganzen Unionsplan opponiert worden, allerdings interessanterweise unter ziemlich massivem Druck des Nürnberger Rates. Es ist sogar die Rede von Nürnberger Besorgnissen vor Übergriffen des Generals bereits im Jahre 1506, also vor Erlaß der Memminger Bulle. Die Nürnberger Opposition beruhte auf der Sorge der Nürnberger Stadtväter, man werde in Rom dahin arbeiten, um Nürnbergs Klosterfreiheit zu derogieren, was schließlich auf Kosten des Rates gehe. Das liegt doch wohl in der Richtung der Befürchtung von *Rechts*nachteilen, die die Union im Gefolge haben könnte. Sollten die Nürnberger Stadtväter bzw. die Nürnberger Ratsjuristen die Möglichkeit vorausgesehen haben, daß ernsthafte *rechtliche* Schwierigkeiten eintraten? Jedenfalls ist es schwerlich erst nach Staupitzens Rückkehr aus Rom, sondern mindestens schon, als er in Rom war, wenn nicht vorher, zu einer regelrechten Rebellion in der Kongregation gekommen. In dem als Dokument V bezeichneten Brief des Egidio vom 15. Juli 1520 steht: „Audimus multos fratres extra congregationem esse sine licentia", und Staupitz wird durch den Brief bevollmächtigt, die Entlaufenen zur Kongregation zurückzubringen, und zwar, wenn es sein muß, unter Zuhilfenahme des weltlichen Armes. In dem Schreiben des Generals vom 29. Juli 1510 (Dokument VI) wird regelrecht von einer Rebellion gesprochen, und der General fordert auf, die Rebellion einzustellen und dem Vikar den schuldigen Gehorsam zu leisten. Das Wort Rebellion kommt auch in Dokument IV vor

79 AaO, 186. Zur Nürnberger Opposition und der der 7 Konvente vgl. auch aaO 185 und 189.

(Staupitz' Doppelbestellung). Die Lage muß, wie aus den drei Dokumenten hervorgeht, die nun wirklich neu sind, sehr ernst gewesen sein. Namen einzelner Konvente oder gar einzelner Ordenspersönlichkeiten sind nicht genannt. Daß Staupitz die Dokumente IV—VI (seine Doppelbestellung, seine Ermächtigung zum Vorgehen gegen die Entlaufenen und die Warnung des Generals an dieselben) persönlich überreicht bekommen habe und erst im August mit den Dokumenten wieder in Deutschland eingetroffen sei, wie Weijenborg annimmt, ist mindestens sehr wahrscheinlich[80].

Die Doppelbestellung ist also schon eine Antwort auf die im Gange befindliche Rebellion. Daß die Rebellion nach der Doppelbestellung am 26. Juni 1510, durch mündliche Nachricht in Deutschland bekannt geworden, ausgelöst sei und dann die Dokumente V und VI mit den Daten des 25. und 29. Juli 1510 ausgelöst habe, ist möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich. Weijenborg, der, wie gesagt, überhaupt die ganze Schuld auf Staupitz zu schieben sucht, sieht den Grundschaden in den Machinationen der Jahre 1508 (München) und 1509 (Münnerstadt) und in dem Bemühen Staupitzens um die Ernennung durch den General. Sollten die Dinge aber nicht umgekehrt liegen? Daß zwei Kapitel veranstaltet werden mußten, eines der Provinz, um den gemeinsamen Oberen als Provinzial zu wählen (Münnerstadt 1509), und eines der Kongregation, um denselben als Generalvikar wieder zu wählen (München 18. Oktober 1508), ergab sich durch rechtliche Schwierigkeiten, die mangels Klarheit der Memminger Bulle auftauchten — der Zusammentritt eines Provinzialkapitels bedurfte der Genehmigung des Ordensgenerals und die Wahl eines Provinzials vollends der Bestätigung durch den Ordensgeneral! Diese rechtlichen Schwierigkeiten zwangen Staupitz, die Verhandlung mit dem General aufzunehmen, seine Hilfe zu erbitten und sich damit bis zu einem gewissen Grade ihm auszuliefern. Insofern, als er Staupitz zum Hauptschuldigen macht, muß Weijenborg widersprochen werden: Bündige Beweise bringt er nicht. Aber alles deutet darauf hin, und daß er das gesehen hat, ist Weijenborgs Verdienst, daß die Opposition gegen die Union entscheidend veranlaßt war durch die Sorge um *Rechtsnachteile* für die Kongregation. Es ging um einen *Rechtskonflikt* bei den Augustiner-Eremiten. Daß Egidio der gewesen ist, der die Dinge so lenkte, daß seine Macht durch die Ernennung des neuen Oberen in Doppelfunktion verstärkt und das eigentliche Privilegium der Observanten dadurch hinfällig wurde, ist schon deshalb wahrscheinlich, weil er den Nutzen hatte.

Die Verfügung des Generals (Doppelbestellung Staupitzens) vom 26. Juni 1510 konnte, wenn Weijenborgs These in der von uns vorgenommenen Korrektur (Abstrich der Beschuldigung Staupitzens und Ausscheidung der Idee, daß auch

80 AaO, 176—178.

bei der Provinz Opposition da war) richtig ist, nur eine Verschärfung in der Opposition in der Observanz gegen die Union in ihrer gefährlichen Modifikation zur Folge haben. Auf der anderen Seite war schon durch das Dokument, mit dem die Doppelbestellung Staupitzens ausgesprochen war, und durch die anderen Dokumente schwere Strafandrohung gegen alle Rebellen ausgesprochen, die doch sehr nahelegte, einen Ausweg aus den Irrungen zu suchen, so, daß die Unionsbegeisterten, die um die Rechtsnachteile besorgten Unionsgegner und der Generalprior sich befriedigt zeigen konnten und auch Staupitz Genüge getan war, auf dessen Seite sich der Generalprior, wenn auch gegen Gegenleistung, gestellt hat. In Neustadt an der Orla ist am 8. September 1510 eine sog. Konvokation der Observanten-Kongregation gehalten worden, das ist nach Weijenborg eine Versammlung einer beschränkten Anzahl der kapitelberechtigten Amtsträger, kein eigentliches Kapitel. Die versammelten Väter haben Beschlüsse gefaßt, deren Text Weijenborg mit aufgefunden hat und als Dokument II publiziert. Unseres Erachtens geht aus diesem Dokument wieder eindeutig hervor, daß es sich wirklich um einen Rechtskonflikt gehandelt hat. Die Väter von Neustadt bekennen sich zu der Union. Aber betont und gleich am Anfang beziehen sie sich auf die Memminger Bulle, lehnen sie die Unterstellung ab, daß sie die Austilgung des Vikariats betrieben, und behaupten sie, daß sie brüderliche Liebe und Frieden unter den Brüdern zum Lobe Gottes, zur Ehre des Ordens und zur Erbauung des Volkes suchen. Sie ratifizieren das Vorgehen Staupitzens und erteilen Staupitz Idemnität für Mängel seines Vorgehens. Ein Vorwurf gegen Staupitz ist damit indirekt doch ausgesprochen; aber daß er sich auf mehr beziehe als darauf, daß Staupitz sich auf eine Rechtsform eingelassen habe, die den ursprünglichen Intentionen nicht entsprach, darf u. E. schwerlich aus dem Satz herausgelesen werden. Sonst wird schwer verständlich, daß die Väter von Neustadt verlangen, daß die Brüder von „unserer Union" den Apostaten die Unschuld des Vaters und der Union erklären. Der wichtigste Satz ist wohl der, den Weijenborg mit 4 numeriert und der besagt, daß bei künftigen Wahlen der — Weijenborg interpretiert wohl mit Recht — vom Ordensgeneral zu bestellende Praeses des Kapitels die Wahl „commendet" = ordnet? dem Konvent überläßt? — illoque, d. i. wohl mit der Art und Weise, nachdem es in der Kongregation üblich ist, ihren Oberen zu bestellen, sich zufrieden zeigt. Dem Pater generalis, also dem Generalprior des Ordens, wollen die einzelnen entsprechend ihren Gelübden gehorsam sein. Wie Weijenborg darauf kommt, dem Kommissar des Generals sei die Empfehlung der Wahl einer bestimmten Persönlichkeit überlassen, aber mit der wirklich erfolgten Erwählung müsse er zufrieden sein[81], ist uns unverständlich. Jedenfalls, und letztlich ist das auch wohl Weijenborgs Meinung, bekennen sich die Neustädter

81 AaO, 180 f.

Väter zu der Union im Sinne der Memminger Bulle, wie sie selbst diese mit ihrer Ausdehnung der Privilegien auf die angeschlossenen Provinzialen glauben verstehen zu müssen.

Auf Weijenborgs leidenschaftliche Kritik an dem Vorgehen der Neustädter Väter wollen wir nicht ausführlich eingehen. Weijenborg sieht bereits in dem ersten Artikel der Neustädter Kongregation ein „Musterbeispiel eines heruntergekommenen Rechtsdenkens", indem sich die Väter eine Union nach ihrem Belieben zurechtmachen. Weijenborg folgert schließlich gar: „In der deutschen Kongregation waren also bereits vor Luthers Auftreten Kräfte wirksam, die sich über jedwede Autoritätsbindung erschrecklich leicht hinwegsetzten[82]." Den besonderen Zorn Weijenborgs löst der Satz über die brüderliche Liebe usw. aus, die mit der Union erstrebt sei. Er bezeichnet die Redewendungen als „Propagandathesen, unter die Staupitz seinen persönlichen Annexionshunger und der General seine mehr amtliche Machtbegierde verborgen hatten"[83]. Hübsch ist der Satz: „An Stelle der Gerechtigkeit trat die Liebe, und diese war praktisch nicht viel besser als getarnte Herrschsucht[84]". Die Frage nach der Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Urteile hängt wieder von der Frage nach dem Gesamtbild ab, das man sich von Staupitz machen muß — die Väter von Neustadt haben doch wohl unter dem Einfluß von Staupitz gehandelt —, und schließlich auch von der Interpretation der Memminger Bulle.

Sehr viel wichtiger erscheint uns die Schlußbestimmung, daß gewisse Gewohnheiten einzelner Konvente, sofern es ohne Ärgernis geschehen kann, nach Anordnung der Gesetze der Observanz gemäßigt oder ganz abgelegt werden. Weijenborg versteht das als Aufforderung an die Konvente der observanten Richtung, „ihre althergebrachten frommen Sondergewohnheiten zugunsten einer totgeborenen Union auf das Mindestmaß zu beschränken"[85]. Der Wortlaut läßt es nicht ausgeschlossen erscheinen, daß die konventualen Konvente gemeint sind. Die Väter von Neustadt verträten dann schon die neue, um die Provinzialklöster vermehrte Kongregation. Es spricht sowieso viel dafür, daß die Konvokation von Neustadt aus Kongregations- und Provinzmitgliedern gebildet ist (Satz 4 über die kommenden Wahlen des gemeinsamen Oberen; Satz 5: Staupitz als Provinzial und Vikar bezeichnet; Satz 6 ist die Rede von den Artikeln, sub quibus uniti sumus; Satz 7: fratres de nostra unione; Satz 8: Bezugnahme auf die Beschlüsse der Kapitel von München [Kongregation] und Münnerstadt [Provinz]). Also hier geht es doch plötzlich auch um die Angleichung der Konventualen an die Observanz, um die Rückführung weiterer Augustinerkonvente zur alten Regelstrenge. Wenn wir mit unserer Korrektur von Weijenborgs Interpretation des Satzes 9 (Änderung der Gewohnheiten einzelner, nämlich der konventualen Konvente)

82 AaO, 180. 83 Ebd. 84 Ebd. 85 AaO, 182.

recht hätten, käme bis zu einem gewissen Grade das traditionelle Verständnis des Ordensstreites wieder zu seinem Recht. In der Forschung ist ja der Ordensstreit ganz weitgehend aus der Sorge der Observanz um und die Werbung für ihre Disziplin motiviert worden. Daß es nicht nur darum gegangen ist, sondern auch und ganz wesentlich um ein Rechtsproblem, das hat Weijenborg verdienstlicherweise klargestellt. Daß die Sorge um die Gefahren für das innere Leben gar keine Rolle gespielt haben soll, ist an und für sich schon sehr unwahrscheinlich. Soll man in der Welt der observanten Klöster keine geistlichen Motive vermuten dürfen? Sogar Weijenborg, dessen ganze Lebensanschauung wahrlich im höchsten Maße rechtlich ist, muß sich den geistlichen Motiven doch noch ernsthaft zuwenden, wenn er sie auch in den Neustädter Beschlüssen nicht erkennt.

Das ganze Problem der geistlichen Motive in dem Ordensstreit, die in der Gesamtdarstellung Weijenborgs von den juristischen Motiven fast völlig überdeckt sind, wird auf einmal höchst interessant und aktuell durch die Ausführungen, die Weijenborg über die weitere Geschichte der Opposition macht. Die Tatsache der verstärkten Opposition ist eindeutig. Die Neustädter Sätze haben alles andere getan als dazu geführt, daß Einmütigkeit unter den Konventen eingekehrt und damit die Union vollzogen worden ist in der Korrektur, die die Neustädter Beschlüsse gegenüber der Art vornehmen, wie Egidio die „Union" mit der Doppelbestellung Staupitzens vollzogen hatte, also unter einer Art Rechtsverwahrung und unter Festlegung auf die Memminger Bulle. Sieben Konvente (von diesen sieben Konventen weiß bekanntlich zuerst Cochläus) schlossen sich zusammen und gingen nun energisch überhaupt gegen das Unionsprojekt vor, wollten die ganze Union zu Fall bringen und brachten sie schließlich auch zu Fall. Weijenborg glaubt nun aber dartun zu können, daß die Opposition nicht einheitlich war. Die verschiedenen Konvente hatten trotz des Zusammenschlusses verschiedene Konzeptionen. Insbesondere hat sich in Erfurt, das lange zu Staupitz gehalten hatte, ein eigener Standpunkt durchgesetzt. Es ist nicht so, daß der ganze Konvent von vornherein einig gewesen wäre. Nathin wollte auf eine Appellation an den Heiligen Stuhl zu und hatte einen Teil des Konventes auf seiner Seite. Es setzte sich aber ein anderer Plan durch, nämlich der Plan Luthers, an den General heranzutreten und den Versuch zu machen, ihn zu bestimmen, auf die Union überhaupt zu verzichten. Die Einrede gegenüber dem Generalprior konnte natürlich kein juristischer Einspruch sein, da dann der General für oder gegen sich selbst hätte entscheiden müssen, sondern nur ein Versuch, wie Weijenborg sich häßlich ausdrückt, auf den General mit sentimentalen Reden Eindruck zu machen[86]. Luther wird zugestanden, daß er fromm und eindringlich reden konnte. Seine Unerfahrenheit empfahl ihn als litis procurator, da er mit ihr am wenigsten Gefahr

86 AaO, 191.

lief, als Rebell eingesperrt zu werden. Daß Weijenborg in dem Zusammenhang von der nichtrechtlichen Lebensanschauung des Reformators spricht, ist oben bereits gesagt[87].

Wir müßten lügen, wenn wir behaupten wollten, daß die „Beweise" für die von Weijenborg gegebene Darstellung der Romreise Luthers und deren Zusammenhänge (mit Erfurts Sonderstellung in der Opposition) uns irgendwie einleuchteten. Die Darstellung Boehmers[88], daß die Erfurter Delegation doch eine Appellation an den Heiligen Stuhl über den General habe einreichen wollen (und damit abgewiesen wurde), erscheint uns als wesentlich einleuchtender, obwohl eine klare Lösung sich z. Z. überhaupt nicht finden läßt. Aber damit, daß bei Luther und anderen Erfurter Brüdern und vielleicht auch sonst in der Opposition nicht das rechtliche, sondern das moralische, geistliche, ordensdisziplinäre oder wie man es sonst nennen will, Moment mit im Spiele gewesen sei oder gar im Vordergrund gestanden habe, könnte Weijenborg schon auf der richtigen Fährte sein. Beweisen wird sich nichts lassen. Die Weijenborgsche Deutung der *Motive* der Gruppe Luther (Wahrung der Zucht in der Observanz) würde erklären, warum der General die Weitergabe der Appellation abgelehnt, dann jedoch einen eigenen Boten nach Deutschland gesandt und damit etwas getan habe, um dem Notstand in der Kongregation abzuhelfen und die Angelegenheiten vorwärts zu bringen, und ferner, daß Luther unter Verstimmung (mit Konflikt?) von Erfurt schied, sich nach Wittenberg versetzen ließ und in dem Augenblick doch wohl auch ein gutes persönliches Verhältnis zu Staupitz hatte. Um es deutlicher zu sagen: Die Motive, die Luther und seine Partei leiteten und dem General deutlich geworden waren, berührten dessen ordenspolitisches Anliegen nicht und konnten von ihm, wenn er sich nicht selber ins Unrecht setzen wollte, nicht einfach überhört werden. Luther fühlte sich aber dadurch, daß der General etwas tat, beruhigt und hatte nichts übrig für trotzdem weitergehende Opposition gegen die Union im Erfurter Konvent und sonst, bei der es nur um Rechtsprobleme ging. Wie gesagt: Das gälte, wenn Weijenborgs Deutung auf nichtjuristische Motive bei Luther, die der traditionellen evangelischen Sicht merkwürdigerweise entspricht, richtig sein sollte und wenn Weijenborgs ganze These von der Erfurter Sonderopposition gesichert wäre. Für die Romreise Luthers und seines Gefährten (oder umgekehrt) ließe sich freilich auch noch ein ganz anderes Motiv denken. Daß die Weitergabe einer Appellation an den Heiligen Stuhl abgelehnt werden bzw. die Bitte an den General, seinerseits die Union zu annullieren, zurückgewiesen werden würde, war von vornherein vorauszusehen. Die Ablehnung konnte eine Erleichterung für Staupitz bedeuten, seinerseits die Union fallenzulassen. Ob man Luther dann als litis procurator oder gar als Urheber des

87 Vgl. oben 27 f u. aaO, 188.

88 *Boehmer*, Heinrich: *Der junge Luther*, [4]1951, 60.

sehr raffinierten Planes ansehen dürfte, ist fraglich. Aber natürlich ist diese Deutung der Romreise Luthers auch nur eine Möglichkeit. Die Frage nach ihrer Richtigkeit hängt auch etwas mit der chronologischen Frage zusammen. In eine Romreise im Winter 1510/11 läßt sie sich schwer hineindenken, viel eher in eine Romreise im Winter 1511/12 (s. u.). Aber die Quellenlage gestattet überhaupt nicht, mehr zu tun, als Möglichkeiten zu erwägen; und auf die oben erwähnte Möglichkeit möge nur gerade am Rande noch hingewiesen werden.

Bei den Erörterungen über die Romreise Luthers hat immer die chronologische Frage eine große Rolle gespielt. Bei Weijenborg fällt die Entscheidung eindeutig auf den Winter 1510/11 und nicht etwa auf den oft angenommenen Winter 1511/12. Luthers Romreise gehört für Weijenborg in den Zusammenhang der neuen Opposition, die ganz direkt und unmittelbar durch die Neustädter Beschlüsse vom 8. September 1510 ausgelöst worden ist. Wie ist nun der Ordensstreit nach der Rückkehr Luthers aus Rom im Frühjahr 1511 dann weitergelaufen? Der Ordensgeneral mußte die neue Union, die sich in Neustadt an der Orla konstituiert zu haben glaubte, daran hindern, die Neustädter Beschlüsse, über die er von Luther unterrichtet war, auszuführen und auf dem Wege der Umfälschung der von ihm, dem General, gewährten Personalunion in eine echte Union weiter zu schreiten. Er schickte (Weijenborg bezieht sich da auf Boehmer) einen eigenen Boten, Frater Johannes Germanus, zum Vikar, „ut res Germanae ad amorem et integram oboedentiam redigerentur" (mehr gibt die Quelle, auf die sich Boehmer bzw. Weijenborg beziehen, nicht her). Nun kommt Weijenborg mit einer seltsamen Idee. Die durch den Bruder Johann überbrachte päpstliche Anordnung habe dahingehend gelautet, daß künftig nur noch die Kongregation kapitelsberechtigt sei. Die Provinzialen dürften weder ein Provinzialkapitel abhalten noch an dem Kongregations- bzw. Unionskapitel teilnehmen, sondern seien von jedem Einfluß auf die Gesamtverwaltung des Ordensgebildes ausgeschlossen. Etwas krampfhaft sucht Weijenborg zu erklären, wie solche Folgsamkeit der Provinz überhaupt möglich war. Wie kommt Weijenborg auf seine recht seltsame Idee? Er glaubt, den Inhalt der päpstlichen Anordnung aus dem Brief herauslesen zu können, den der Nürnberger Stadtrat am 19. September 1511 an Staupitz richtete. Glücklicherweise ist der Aufsatz von Theodor Kolde mit dem Text dieses Schreibens schon im II. Jahrgang der ZKG von 1878[89] abgedruckt, so daß er leicht eingesehen werden kann. Es ist wirklich keine Rede davon, daß der Generalprior eine so unsinnige Anweisung gegeben habe. Allerdings hat der Ordensgeneral den reformierten Vätern und Brüdern des Ordens in Deutschland aufgegeben, allein „furderlich" ein Kapitel zu halten, nach Wortlaut und Ordnung der Sta-

89 *Kolde*, Theodor: *Innere Bewegungen unter den deutschen Augustinern und Luthers Romreise.* ZKG II (1878), 460—472; vgl. dort 470—472.

tuten, Freiheiten und hergebrachten Gewohnheiten. Aber wozu soll dieses Kapitel der reformierten Brüder dienen? Um die Widerwärtigkeiten beizulegen und (die Brüder in der Observanz) zu versöhnen. Nach der Sicht des Generals besteht kein Gegensatz zwischen der reformierten Kongregation und der Provinz, sondern nur einer innerhalb der Kongregation. Die Provinz will die Union und braucht keine Rechtsnachteile zu befürchten, denn sie hatte keine Vorteile, die sie verlieren konnte, da sie bislang bereits unter dem Ordensgeneral stand. Die streitenden Gruppen sind Gruppen innerhalb der Kongregation. Und nun liest man auch gleich, was geschehen soll, wenn das neue Kongregationskapitel den Gegensatz in der Kongregation nicht ausgleichen kann: Dann muß jedem Teil seine Gerechtigkeit vorbehalten bleiben, und es muß ein unparteiischer Richter in deutschen Landen gefunden werden, der die Gebrechen beendet. Also das angeordnete Kapitel ist eine einmalige Angelegenheit, die fürs nächste in Aussicht genommen wird (wobei bereits Erwägungen über die übernächste Möglichkeit angestellt werden) und hat rein gar nichts mit der dauernden Ausschließung der sächsischen Provinzialen aus der Gesamtverwaltung des Ordens zu tun. Hier ist Weijenborg auf einen ganz offenkundigen Holzweg geraten.

Innerhalb des Schreibens des Nürnberger Rates an Staupitz ist der angezogene Satz überhaupt der einzige, mit dem der Nürnberger Rat eine Zustimmung gegenüber einer Absicht Staupitzens (bzw. in dem Fall des Ordensgenerals) ausspricht. Im übrigen ist das Schreiben des Rates eine Ablehnung des sog. Jenaer Rezesses vom Juli 1511. Nach Weijenborg hat Staupitz eben im Juli 1511 in Jena mit Vertretern der sieben renitenten Konvente verhandelt, und es ist bei der Gelegenheit zu einer Abrede gekommen, die schon von Boehmer als Jenaer Rezeß bezeichnet worden ist. Der Jenaer Rezeß ist aber nur ein Accord zwischen Staupitz und den Abgeordneten der Konvente gewesen. Die Abgeordneten konnten anscheinend nicht riskieren, sich für ihre Konvente zu binden. So wurde festgelegt, daß die Konvente zu den Jenaer Abmachungen baldigst Stellung nehmen und innerhalb zweier Monate Bescheid geben sollten.

Unser eigentliches Interesse wendet sich natürlich dem Inhalt des Jenaer Rezesses zu. Was ist vereinbart worden? Wurde in Jena die Zauberformel für die Entwirrung des heillos verfitzten Ordensstreites gefunden, und wie lautete sie? Leider ist das, was wir bei Weijenborg lesen, konfus. Weijenborg interpretiert seine seltsame Erfindung, daß die Provinzialen künftig auf Gnade und Ungnade dem Oberen der Kongregation unterstellt und völlig rechtlos in die Kongregation eingegliedert sein sollten, in die Jenaer Abmachungen hinein. Wenn es wahr wäre, daß Staupitz den Vertretern der renitenten Konvente eröffnet hätte, künftige Generalvikare würden auch weiterhin nur auf einem Kongregationskapitel gewählt und dann automatisch vom Papst bestätigt werden, müßten aber als Pro-

vinziale von Sachsen vom Ordensgeneral ernannt werden (daß es automatisch und unter Verzicht des Generals auf das Recht etwaiger nachgängiger Abberufung geschähe, sagt W. nicht), würde restlos unbegreiflich sein, warum die Abgeordneten der sieben renitenten Konvente nicht sofort abgelehnt, sondern Berichterstattung vor den Konventen selber zugesagt haben. Daß Weijenborg hier einmal Staupitzens wirkungsvolle Beredsamkeit bemüht (wie er ja auch Luther mit seinen eindringlichen Reden in Rom einen gewissen Eindruck erwecken ließ), wirkt etwas peinlich.

Es wird vorläufig dabei bleiben müssen, daß die Jenaer Abrede sich kaum rekonstruieren läßt. Lediglich dies läßt sich positiv sagen, und zwar auf Grund des bereits erwähnten Schreibens, das der Nürnberger Rat am 19. September 1511 an Staupitz richtete, daß der Nürnberger Rat (der gleich selber für den Nürnberger Konvent schrieb) den Rezeß ablehnte und sich gegen jede Unterstellung des Konventes unter den Provinzial von Sachsen verwahrte, nachdem er seinen Konvent seinerzeit aus der Oboedienz des bayrischen Provinzials gelöst hatte. M. a. W.: Der Nürnberger Rat witterte mindestens auch bei dem Jenaer Rezeß immer noch eintretende Rechtsnachteile und nahm ihn deshalb nicht an, obwohl der Rezeß sicherlich im übrigen von weitem Entgegenkommen Staupitzens zeugte. Mehr läßt sich u. E. über die in Jena getroffene Abmachung beim besten Willen nicht sagen.

Weijenborg verbreitet sich nun noch ausführlich über das, was in Erfurt passiert ist. Daß es zu Differenzen im Erfurter Konvent gekommen ist und daß Luthers Übersiedlung von Erfurt nach Wittenberg damit zusammenhing, ist eine alte Annahme, die mit Äußerungen aus Lutherbriefen von 1514 belegt ist[90]. Es hat keinen Sinn, auf die Darstellung Weijenborgs näher einzugehen, da Weijenborg lediglich das Interesse hat, Luther hier in übles Licht zu stellen, was uns nicht weiter zu berühren braucht.

Bekannt ist, und es wird natürlich auch von Weijenborg zu Buche gebracht, daß Staupitz auf dem Kölner Kapitel vom 5. Mai 1512 auf den ganzen Unionsplan verzichtet hat. Die Opposition war nicht zu beruhigen und zu beseitigen, und es blieb nichts übrig als der Verzicht auf die Union. Staupitz ist bei der gleichen Gelegenheit als Generalvikar wiedergewählt worden. Das menschliche Vertrauen in ihn kann nicht erschüttert gewesen sein. Vielleicht kann das wieder als Beleg dafür dienen, daß es ganz weithin um einen Rechtsstreit ging; ein solcher braucht nicht unbedingt zu einem gegenseitigen Sichverzanken zu führen. Weijenborg hat nun nichts weiteres zu tun, als noch ein paar saftige Sätze gegen

90 *Boehmer*, Heinrich: *Der junge Luther*, [4]1951, 74 f. — Weijenborg: Dokumente, 199. — Vgl. WA Br 1, Nr. 8 (S. 24 ff.) u. Nr. 10 (S. 29). Der Verdruß Luthers bezieht sich freilich danach auf Konflikte mit der Universität, nicht mit dem Kloster.

HOLBROOK LIBRARY PAC... SCHOOL

Staupitz zu schreiben: „Er hat also, mehr oder weniger bewußt, das bei den deutschen Augustinern stark lebende Verlangen nach Besserung und Einigkeit mißbraucht, um sie nicht bestehende Bindungen anerkennen zu lassen“[91] und: „Auf diese Weise hat er schließlich das Entstehen der lutherischen Reformation als Volksbewegung weitgehend vorbereitet und ermöglicht[92].“

Vor einer kritischen Beurteilung der Ausführungen Weijenborgs dürfte es angezeigt sein, noch ein kurzes Wort zu der gegebenen Darstellung zu sagen. Es ist nicht lediglich referierend wiedergegeben worden, was Weijenborg vorträgt und wie er den Ordensstreit auf Grund seiner Dokumente darstellt. Da die jetzt in Rede stehende Arbeit Weijenborgs in ganz anderer Weise ernsthaft ist als die, über die an erster Stelle berichtet wurde, ist versucht worden, gleich im Zuge der Darstellung einige Materien gleichsam auszuklammern und kritisch ein wenig zu beleuchten. Eingeklammert, in der Form, daß gleich am Anfang darüber gesprochen und dann nur gelegentlich noch einmal darauf zurückgegriffen wurde, ist, was sich auf Luther bezieht. Hier ist Weijenborg einfach durch seinen Lutherhaß befangen. Nur ein einziges Mal gelingt ihm eine echte Erkenntnis: Er erkennt, daß Luther Dinge nicht unter juristischem Aspekt sieht, die andere, zum Beispiel er, Weijenborg selbst, nur juristisch betrachten können. Das, was er als Tadel gegen Luther verstanden haben will, ist in der Tat eine echte und positive Einsicht oder der Ansatz zu einer solchen Einsicht, die das Verständnis der Haltung Luthers im Ordensstreit weiterführen kann.

Gleichsam eingeklammert wurde aber auch das, was sich Weijenborg an persönlichen Invektiven gegen Staupitz leistet. Staupitz muß in einer Weise den Sündenbock spielen, die kaum der Wirklichkeit entsprechen dürfte. Jedenfalls gelingt es Weijenborg nicht, seine Beschuldigungen gegen Staupitz überzeugend oder auch nur einleuchtend aus den Quellen zu begründen. Es ist unverkennbar, daß Weijenborgs Urteile über Staupitz einfach durch eine Voreingenommenheit gegen Staupitz bestimmt sind. Man kann sagen, daß alles, was von Weijenborg zum Thema Luther gesagt ist, ganz am Rande der vorliegenden Arbeit liegt, trotz des Titels derselben, der den Anschein einer Lutheruntersuchung erweckt. Für Weijenborgs Äußerungen über Staupitz kann man das nicht sagen; sie gehören schon mit zur Substanz der Untersuchung. Und trotzdem sollte man die Weijenborgsche Untersuchung nicht einfach wegen der unsachlichen und ungenügenden Behandlung des Staupitz-Problemes beiseite legen.

An mehreren Stellen sind dann die Weijenborgschen Ausführungen gleich leise berichtigt, aber nie stillschweigend verändert worden. Darauf, daß Weijenborg wie alle, die sich mit der Romreise Luthers beschäftigt haben, nicht von der Idee einer Opposition aus den Reihen der sächsischen Provinz losgekommen ist, wurde

91 Dokumente, 201. 92 Dokumente, 202.

hingewiesen. Die Interpretation eines wichtigen Satzes der Neustädter Beschlüsse wurde angefochten, so, daß der traditionellen Deutung des Ordensstreites doch wieder zu einem wenn auch eingeschränkten Recht verholfen wurde. Daß Weijenborg, was die Romreise Luthers unmittelbar betrifft, seinen neuentdeckten Dokumenten überhaupt nichts entnehmen kann, hätte er deutlicher sagen sollen, als er es getan hat. Wir mußten es an seiner Stelle tun. Wenn schließlich festgestellt werden mußte — und es mag jetzt noch etwas schärfer formuliert werden als im Kontext —, daß Weijenborg bei dem Jenaer Rezeß und seiner Vorgeschichte etwas kräftig ins Phantasieren geraten ist, so ließ sich das nicht vermeiden. Daß Weijenborg auf das, was von Kolde in seinem Buch über die deutsche Augustiner-Kongregation über den ersten Ordensstreit, den Staupitz durchzufechten hatte (Union mit den Lombarden), gesagt hatte, nur andeutend eingegangen ist, ist eine Merkwürdigkeit. Wir haben bei unserer Berichterstattung das Nötige nachgetragen. Es war eine Absicht dabei im Spiele, wenn all diese Feststellungen nicht für einen ersten Abschnitt des kritischen Teiles aufbewahrt wurden, sondern gleichsam so am Rande in der Form von Berichtigungen mit gebracht wurden, wobei natürlich, es sei nochmals darauf hingewiesen, das Bemühen obwaltete, klar erkennen zu lassen, was Weijenborg selber sagt und in welcher Weise seine Thesen schon leicht korrigiert worden sind. Die Frage nach der Ernsthaftigkeit und dem sachlichen Gewicht der Weijenborgschen Untersuchungen entscheidet sich nicht an diesen Dingen. Gerade einem Mann, dem wir nachsagen mußten, daß er in blindem Lutherhaß in seiner ersten Untersuchung Luther grob verzeichnet habe, möchte man, wenn er auf einem Feld, wo er von diesem Haß zwar nicht frei, aber wo dieser Haß etwas gedämpft ist, etwas Ernsthaftes zu sagen hat, nicht mit blinder Antileidenschaft entgegentreten, sondern ihm abnehmen, was ihm abgenommen werden kann und muß.

Es bleibt für eine kritische Stellungnahme nur zweierlei übrig. Zunächst muß, das aufnehmend, was bereits gegen die erste Untersuchung Weijenborgs anzuwenden war, ein grundsätzliches Wort zu der Art, in der Weijenborg geschichtliche Persönlichkeiten beurteilt, gesagt werden. Bei der Beschäftigung mit Luther haben sich schon andere, sehr gescheite katholische Forscher von blinder Voreingenommenheit gegen Luther überwältigen lassen. Damit kann man Weijenborg, insofern er zum Thema Luther das Wort nimmt, notfalls entschuldigen. Gegenüber Staupitz geht das nicht mehr. In der Lutherstudie hatte Weijenborg gezeigt, daß er sich mit evangelischer Lutherforschung ernsthaft beschäftigt hat. In der Staupitzstudie ist nicht das mindeste davon zu lesen, daß Staupitz auch Bücher geschrieben hat, daß man sich um so etwas wie eine Theologie Staupitz' bemühen kann und daß es Bücher über Staupitz gibt, deren Verfasser recht ernsthafte Versuche gemacht haben, Staupitz in seinem ganzen Denken zu erfassen. Gegenüber

der breit auslandenden Lutherforschung in der evangelischen und auch in der katholischen Welt nimmt sich die Staupitz-Forschung natürlich bescheiden aus. Die Staupitz-Veröffentlichungen kann man wesentlich rascher aufzählen als auch nur die wesentlichen Lutherbücher der letzten Jahre[93]. Um so einfacher ist es, wenn es sich so verhält, also auch, sich etwas in die Staupitz-Literatur zu vertiefen. Der, der das von vornherein unterläßt, darf nicht erwarten, mit Urteilen über Staupitz ernstgenommen zu werden. Weijenborg dürfte sich nicht wundern, wenn an seiner leichten Art, sich über Staupitz auszulassen, sehr scharf und schonungslos Kritik geübt würde.

Das andere, was geklärt werden muß, ist folgendes: In einem bereits zitierten Aufsatz von Theodor Kolde aus dem Jahre 1878[94] steht gleich als Eingang der Satz: „Über keinen Abschnitt in Luthers Leben sind wir weniger unterrichtet als über die Zeit vom März 1509, wo er baccalaureus biblicus wurde, bis zu seiner Promotion zum Doctor der Theologie (19. Oktober 1512).“ In diese Zeit fällt die Romreise Luthers; und von dieser Romreise Luthers kann man insbesondere sagen, daß sie mindestens lange Zeit hindurch ein im buchstäblichen Sinn dunkles Kapitel im Leben Luthers war: Über das, was Luther wirklich nach Rom geführt und was er dort ernsthaft getan hat, war nicht viel bekannt. In der Zeit seit Koldes Aufsatz, der eine Vorarbeit zu dem Buche über die deutsche reformierte Augustiner-Kongregation war[95], durch die dann auch schon einiges Licht in den Ordensstreit kam, bis zu Weijenborgs Studie sind allerhand wesentliche Arbeiten (Bücher und Aufsätze) über Luthers Romfahrt geschrieben worden; Weijenborg zählt sie an einer Stelle seiner Arbeit auf[96]; und kein Forscher kam daran vorbei, nachdem der Zusammenhang dieser Reise mit dem Ordensstreit erwiesen war, auch gleich mit auf die Auseinandersetzungen im Orden Luthers einzugehen.

Ist denn nun wirklich ein klares Bild von dem Ordensstreit und von der Art und Weise, wie Luthers Romfahrt in dessen Zusammenhang gehört, zustande gekommen? Und was bedeuten Weijenborgs Forschungen für die Erweiterung dieses Bildes? Es ist hier nicht der Ort, die Forschungen von Kolde, Boehmer, Alfons Victor Müller, Hubert Jedin und anderen ausführlich zu würdigen. Daß diese Forscher alle wesentliche Beiträge geleistet, die Ordenskontroverse verständlich und die Romreise Luthers übersichtlich gemacht haben, muß dankbar

93 *Jeremias*, Alfred: *Johann Staupitz, Luthers Vater und Schüler*, 1926. — *Buchwald*, Georg, und Ernst *Wolf:* Staupitz. Tübinger Predigten, 1927. — *Wolf*, Ernst: *Staupitz und Luther*, 1927. — *Jeremias*, Alfred: *Johann von Staupitz.* AELKZ 61 (1928), 345—350. 368—371. 391—394. — *Wolf*, Ernst: Johann von Staupitz und die theologischen Anfänge Luthers, LJb XI (1929), 43—86.

94 Vgl. Anm. 89 über *Kolde: Innere Bewegungen usw.;* dort 460.

95 Zit. Anm. 68. 96 Dokumente, 157, Anm. 1.

verbucht werden. Und Weijenborg hat sich der Forschungsergebnisse seiner Vorgänger bedient und auf ihnen weitergebaut.

Die Frage, ob es Weijenborg gelungen ist, über die Ordensauseinandersetzungen einschließlich der Romreise Luthers *völlige* Klarheit zu schaffen, muß, wenn sie so gestellt wird, glattweg verneint werden. Es ist schlechterdings keine Rede davon, daß wir dieselben in allen wesentlichen Einzelheiten nachzeichnen könnten, auch nach Weijenborgs Entdeckungen und Veröffentlichungen nicht. Mit aller Bestimmtheit muß darauf hingewiesen werden, daß nicht einmal sicher erwiesen, wenn auch wahrscheinlich gemacht ist, daß die Romreise in den Winter 1510/11 gehört und nicht in den Winter 1511/12. Hinsichtlich der Substantiierung des von Luther zu erfüllenden Auftrages sind wir immer noch auf Vermutungen angewiesen. Freilich ist die Romreise Luthers innerhalb des Ordensstreites wohl das allerundurchsichtigste Stück desselben. Auch die Frage, was in Jena im Juli 1511 abgemacht worden ist, ist noch offen. Weijenborgs Auslassungen darüber gehören, wie gesagt, in das Gebiet der Phantasie. Also noch einmal: Ein ganzes Stück der Biographie Luthers ist noch nicht in der Weise geschrieben, in der es wünschenswert wäre. Auch Weijenborg hat das nicht vermocht. Und doch muß Weijenborg wohl zugestanden werden, daß er einen wichtigen Beitrag zur Aufhellung des Ordensstreites gegeben hat und damit mittelbar auch der Nachforschung über Luthers Romreise weitergeholfen hat. Der wichtige Beitrag besteht darin, daß Weijenborg nun doch wohl klargestellt hat, daß es sich in ganz starkem Maße, wenn auch nicht ausschließlich, um einen Rechtsstreit handelte, bei dem es um viel mehr als um die Frage ging, ob Staupitz neben dem Amte des Generalsvikars das Amt des Provinzials übernehmen sollte oder nicht. Nicht allen Ausführungen Weijenborgs über die Einzelheiten dieses Rechtsstreites konnten wir beipflichten. Wir mußten sogar feststellen, daß sich Weijenborg durch ein blindes Urteil gegen Staupitz die Arbeit unnütz erschwert hat. Wenn er unbefangener von Staupitz hätte reden können, wäre er wahrscheinlich zu noch klareren Ergebnissen gekommen. Jedoch ändert das alles nichts daran, daß Weijenborg energisch auf die juristische Seite des Ordensstreites hingewiesen und das juristische Problem im ganzen doch auch richtig bezeichnet hat. Es ging darum, den Wachstumsprozeß der deutschen reformierten Observanten-Kongregation akut zu beschleunigen, konkret darum, eine nicht privilegierte Provinz so in die Kongregation hineinzubekommen, daß die Provinz der Privilegien der Kongregation teilhaftig wurde, also der relativen Exemtität vom Gesamtorden, nicht aber so, daß umgekehrt die Kongregation ihre Privilegien, ihre relative Exemtität verlor und auf den Rechtsstatus einer Provinz herabgedrückt wurde. Die Geschichte des Ordensstreites ist die eines tragischen, vergeblichen Versuches, die sächsische Provinz in die Kongregation hineinzunehmen und nicht umgekehrt die Kon-

gregation in die Provinz. Die in Rede stehende Problematik richtig zu erfassen und die Gefahren für den Rechtsstand der Kongregation rechtzeitig vorauszuschauen, war keine leichte Sache. Es gehörten gut geschulte Juristen dazu. Weder Staupitz noch Luther waren die Juristen, die mit den Rechtsproblemen hätten fertig werden können. Sie scheinen die Probleme kaum richtig gesehen zu haben. Weijenborg erkennt das, was Luther betrifft; Staupitz gegenüber ist er blind, weil er ihm alles Schändliche zutraut, auch brutale Rücksichtslosigkeit in juristischer Hinsicht (brutale Verletzung elementarer Rechtsnormen). Die wirklichen Juristen saßen im Nürnberger Rat und bei der Kurie der Augustiner in Rom. Letztere schont Weijenborg, obwohl sein Material und seine Darstellung sie kaum von dem Vorwurf reinwaschen können, bewußt auf Rechtsnachteile für die privilegierte deutsche Kongregation ausgewesen zu sein. Durch Weijenborg ist, um es nun anders auszudrücken, die ganze Behandlung des Streites im Augustinerorden in eine neue Richtung gelenkt worden, und doch wohl mit Recht. Wenn Korrekturen an Weijenborgs Aufstellungen vorgenommen werden müssen, vielleicht noch andere als die, die wir versucht haben vorzunehmen, so beeinträchtigt das grundsätzlich das Verdienst Weijenborgs nicht. Nachdem Weijenborg einmal neue Dokumente gefunden hat, ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß sich irgendwann einmal noch weitere neueste Dokumente finden werden. Nur mit Hilfe solcher wird in der Klärung des ganzen Ordensstreites noch weiterzukommen sein. Weijenborg und wir alle werden bescheiden sein und sehen müssen, daß alle Thesen von heute durch weitere Dokumente berichtigt werden können. Aber das ist nun das Schicksal aller Forscher, die wenig und ungenügendes Quellenmaterial zur Verfügung haben und doch die Probleme so weit zu klären suchen müssen, wie es nur möglich erscheint. Weijenborgs grundsätzliche Erkenntnis der juristischen Seite des Ordensstreites und sein Hinweis auf die eigentliche juristische Problematik wird doch wohl auch durch neuestes Material, das sich finden könnte, nicht einfach wieder umgestoßen werden. Es muß doch wohl ehrlicherweise Weijenborgs Studie als positiver und sehr ernsthafter Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Augustiner-Eremitenordens gewürdigt werden.

Zum Abschluß: Es ist nichts ganz Neues, daß ein ernsthafter Forscher, der als Historiker etwas Positives erarbeitet, aus konfessioneller Voreingenommenheit Persönlichkeiten der Geschichte des christlichen Glaubens dann doch gründlich verzeichnet hat. Bei Denifle, dem angesehenen Kenner und Erforscher der Scholastik, ist es, was Luther betrifft, so gewesen. Sein Werk[97] hat doch wohl auch deshalb so stark und alarmierend gewirkt, weil er nicht irgendwer war, nicht irgendein katholischer Pamphletist, sondern ein anerkannter und ausgewiesener Er-

97 Zit. Anm. 1.

forscher der mittelalterlichen Theologie. Weijenborg, der Ernsthaftes zur Augustiner-Geschichte zu sagen hat, kommt zu unsinnigen Ergebnissen in der Beurteilung Luthers und Staupitz' und macht sich letzterem gegenüber die Dinge auch einfach zu leicht. Wir können Weijenborg natürlich nicht den Dienst tun, ihm sein Lutherbild oder sein Staupitzbild, wenn auch nur bedingt, abzunehmen, obwohl wir die Lutherstudie ein ganz klein wenig positiv zu würdigen suchten. Aber natürlich hat das Lutherbild Weijenborgs so wenig mit dem wirklichen Luther gemein wie sein Staupitzbild mit dem wirklichen Staupitz. Jedoch den Dienst können und wollten wir Weijenborg in einer brüderlichen Verbundenheit, zu der sich trotz der Kirchenspaltung Evangelische und Katholiken immer noch bekennen sollten, tun, ihn nicht einfach pauschal zu diffamieren und ihn wegen seiner Luther- und Staupitz-Karikaturen, die er für ernsthafte Luther- und Staupitz-Bilder hält und ausgibt, glattweg zu verunglimpfen. Seine Studie über den Ordensstreit ist auch durch unbegründete und sich aus den Quellen nicht ergebende Verzeichnungen überfremdet; aber ihrer Substanz nach ist sie ernsthaft. An ihr sollte auch evangelische Forschung nicht einfach vorbeigehen.

III.

Beim griechischen Theater war es üblich, dem Publikum drei Tragödien zuzumuten, ihm dann aber noch ein Satyrspiel vorzuführen. Bei unseren Bemerkungen zu Weijenborgs Lutherstudien kommt das Satyrspiel nun schon an die dritte Stelle. Vielleicht ist es nach den Unerquicklichkeiten in den Ausführungen über die beiden ersten Studien Weijenborgs an der Stelle auch wirklich schon fällig. Es ist kaum möglich, die Weijenborgsche Interpretation der Exegese, die Luther von Gen 31 in der sog. Großen Genesisvorlesung von 1535—1545 gibt, ganz ernst zu nehmen[98]. Sie ist einfach eine Verirrung und ein phantastischer und grotesker Versuch, Kathederausführungen Luthers exegetischer Art für eine Biographie Luthers auszuwerten, und dies mit einer Freudigkeit, Einzelheiten auszumachen, die weit über das hinaus geht, was bei einiger Besonnenheit gerade noch als möglich erscheinen könnte. Aber übergangen werden kann diese dritte Studie Weijenborgs aus verschiedenen Gründen nicht. Sie macht sehr wahrscheinlich, daß sie nicht das Letzte bleiben wird, was Weijenborg geschrieben, ja daß Weijenborg vielleicht gerade erst mit Schreiben begonnen hat und noch sehr viel schreiben wird. Sie zeigt auch die Richtung auf, in der seine literarischen Absichten liegen. Vor allem verrät ihr Verfasser am Ende ganz deutlich, worauf er mit seiner „Lutherforschung" hinauswill.

98 *Weijenborg*, P. Reinoud, O.F.M.: *Un caso tipico di esegesi esistenzialista presso Lutero.* In: Protestantesimo di ieri e di oggi, Libreria editrice religiosa F. Ferrari, Roma [1958], 66—84. — Vgl. dazu WA 42—44, insbesd. 44, 1—64. — Die Arbeit Weijenborgs künftig zit. Caso tipico.

Der größte Teil des Aufsatzes von Weijenborg enthält eine Wiedergabe von Luthers Auslegung von Gen 31 im großen Genesis-Kommentar. Es geht dabei um die Geschichte der Flucht Jakobs vor Laban. Freilich referiert Weijenborg nicht einfach, im Gegenteil. Er statuiert, ohne sich zunächst auf irgendwelche Begründung für das Recht seines Vorgehens einzulassen, daß Luther bei der Auslegung der Perikope sich nicht so sehr für Laban und Jakob interessiert als vielmehr für seinen Vater Johannes und für sich selber, in einer Art, daß er nicht oder kaum eine Exegese des heiligen Textes bietet, sondern statt dessen ein Detail seiner Gesamtbiographie[99]. Lediglich mit den Worten „ora ci sembre" (es scheint nun so) ist diese Behauptung eingeleitet. Aber nun geht Weijenborg gleich so vor, daß er Laban mit Johannes Luther identifiziert und Jakob mit Martin Luther, von der Flucht Martins und dem Zorn Johannes' spricht, je nachdem auch wieder einmal die Namen Jakob und Laban einsetzt und alles, was Luther zu Gen 31 sagt — manchmal hat man fast den Eindruck, auch die biblischen Sätze — auf eine Ereigniskette im Leben Luthers deutet. Das geht so weit, daß er am Ende feststellt, die gegenseitigen Beschimpfungen Labans und Jakobs laut Gen 31 in der Auslegung Luthers seien zum großen Teil Wiedergaben von historischen Wortgefechten, die am 1. und 2. Mai 1507 zwischen Vater und Sohn Luther ausgefochten worden sind, so daß er glaubt, durch einfache Anwendung der Ausführungen der Genesisvorlesung auf Johannes und Martin Luther rekonstruieren zu können, was am Tage von Luthers Primiz bzw. an dessen Vorabend im einzelnen passiert ist. Wahrlich ein kühnes Unterfangen! Die Auslegung von Gen 31, im Winter von 1542/43 gegeben, ist eine Art Schlüsselroman, ein Quiddescher Caligula aus der Reformationszeit. Hat man den Schlüssel, ist es nicht schwer, den Roman richtig zu lesen. Ja, Weijenborg versteigt sich zu der Behauptung, alle literarischen Werke Luthers (!!!)[100] seien eine chiffrierte Botschaft (tutta la sua opera letteraria poi essere studiata come un messagio cifrato delle sue propie esperienze), und es sei eine ganz dringende Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung, alle diese Geheimzeichen (crittogrammi) in gewöhnliche Sprache zu übersetzen.

Aber bleiben wir zunächst einmal bei Gen 31. Luther erzählt da, daß er vierzehn Jahre unter der Knechtschaft des Vaters gestanden habe. Zwar ist in Gen 31 bekanntlich (auch nach Luther natürlich) von zwanzig Jahren die Rede (Jakob hat je sieben Jahre um Lea und Rahel und mehr als sechs Jahre um ein salario gedient). Die Zeit zwischen 1483 und 1500, welches Jahr Weijenborg ausdrücklich bezeichnet, waren 17, also weder vierzehn noch zwanzig Jahre. Wegen der harten Behandlung seitens des Vaters sann der Sohn darüber nach, wie er sich aus der Bindung an das Elternhaus lösen könnte. Trotz seiner Verzweiflung wagte Martin zuerst nicht, sich seiner traurigen Bestimmung zu entziehen; aber

99 Caso tipico, 67. 100 AaO, 84.

er hatte glücklicherweise eine göttliche Offenbarung (NB: Jakob erhielt von Gott Weisung, abzuziehen und Familienvater im eigenen Vaterland zu werden; Gen 31, 13). Darüber, ob mit der göttlichen Offenbarung das „fingierte Wunder" vom 2. Juli 1505 gemeint sei[101], ist sich Weijenborg nicht ganz im klaren. Er denkt auch an ein anderes Ereignis im Leben Luthers. Nach einem Brief von Matthesius an C. Eberhard[102] habe ein Erfurter Magister Luther einmal vorausgesagt, er werde ein großer Mann (un grand'uomo) werden. Aber rasch schaltet Weijenborg, nachdem er gerade eben Luther eines versetzt hat, damit, daß er den Ehrgeiz als sein eigentliches Motiv bezeichnete, auf das fingierte Wunder vom 2. Juli 1505 um, verweist auf die Mirakeluntersuchung, gibt knapp seine These wieder, aber nicht als solche, sondern als ein gewisses Faktum, und läßt also doch Luther in der Auslegung von Gen 31 die Geschichte seiner Flucht ins Kloster erzählen. Das ist der erste Teil der Darlegungen Weijenborgs.

Der zweite Teil handelt von der Anklage Labans = Johannes gegen Jakob = Martin. Einige Bocksprünge muß Weijenborg gerade an dieser Stelle machen, um die critograffi in ordentliche Sprache zu übersetzen. Laban ist bekanntlich nach drei Tagen Jakob nachgeeilt, Vater Luther jedoch von seinem Sohn knapp zwei Jahre später zur Primiz untertänig (umilmente) eingeladen worden. Aber Weijenborg gelingt der Sprung über den Bock ganz elegant, und er läßt nicht Laban mit Jakob sich am Gebirge Gilead miteinander unterhalten, sondern Vater und Sohn Luther im Erfurter Augustiner-Kloster. Der Vater bezichtigt den Sohn eines verdammten und frevelhaften, ja haeretischen Betruges. Die Frauen, die Jakob Laban gestohlen hat, sind leicht dechiffrierbare Zeichen für das Geld, das sich Martin vom Vater hat geben lassen und nicht wieder erstatten will, und für die dialektischen Künste, die er sich mit Hilfe des väterlichen Geldes angeeignet hat. Das schlimmste Vergehen ist der Diebstahl der Götter und die Zerstörung der Religion. Daß Jakob seine Flucht und die Mitnahme seiner Weiber und Kinder nicht einfach ableugnen kann und ableugnet (nach dem Wortlaut des biblischen Textes!), ist für Weijenborg ein praktisches Eingeständnis Martin Luthers, daß er die ihm vorgeworfenen Verbrechen tatsächlich begangen habe. Mit dem Diebstahl der Götzenbilder habe Jakob = Martin zugegeben, die Götter mitgenommen zu haben, aber das sei nicht ein Ruin der ganzen Religion gewesen. Martin behauptet also, daß er zwar den Kult der Heiligen mißbraucht habe, aber nicht die Verehrung Gottes, und er habe ja tatsächlich am 2. Juli 1505 den Namen der heiligen Anna und auch die Verehrung der allerheiligsten Jungfrau mißbraucht (come 'l abbiamo mostrato altrove — wie wir anderswo gezeigt haben; Verweis natürlich auf die erste Studie). Wenn Jakob Laban den Vorwurf macht, er blähe die Sache auf nicht wegen der Religion, sondern um Jakob mit dem Neid und

101 AaO, 70. 102 Ebd. u. Anm. 16.

Haß seiner Eltern und Brüder zu beschweren, so besagt das, daß Martin Luther den Vater beschuldigt habe, daß er ihn bei den Augustinern verraten wolle, die noch in keiner Weise argwöhnisch waren. Die Ausführungen über die Nachforschung Labans in den Zelten, die ihm Jakob zugestand, laufen darauf hinaus, daß Luther dem Vater vorschlägt oder droht, die Sache vor die Richter zu bringen, und darauf hinweist, daß etwaige Nachforschungen durch diese Richter sich zu einem regelrechten Prozeß entwickeln können. Der Vater sieht nicht klar genug, daß das wahrscheinlichste Ergebnis dieses Prozesses der Scheiterhaufen für Martin Luther sein wird. Er unterschätzt die Gefahren, die seitens der Inquisition seinem Sohn drohen; er läßt sich vielmehr damit einschüchtern, daß er selbst in einem solchen Prozeß als Verleumder einer kirchlichen Persönlichkeit und als ein Verächter des Ordensstandes verdammt werden könne. So zwingt der Sohn unmittelbar vor seiner Primiz den Vater, auf eine schließliche Übereinkunft einzugehen.

Von dem Inhalt der Übereinkunft ist in einem dritten Abschnitt die Rede. Die Abrede besteht einfach darin, daß sich der Vater verpflichtet, auf die Anklage di furto e sacrilegio — des Diebstahls und des Religionsfrevels — nicht mehr zurückzukommen, während der Sohn jeden Versuch unterlassen will, den Vater zu verleiten, dem Konvent irgendein Geschenk zu machen, und Abstand von dem Verlangen nimmt, zum väterlichen Erbe zugelassen zu werden. Die Angst Hans Luthers, daß der erpresserische Sohn dennoch ihn mit einem Versuch überrumpeln werde, ist allerdings so groß, daß er noch Wert darauf legt, daß der Vertrag durch eine religiöse Feierlichkeit bestätigt wird[103]. So wird die Messe gehalten, an der der Vater freilich ohne jegliche Devotion teilnimmt, weil er doch keinen Glauben hat, d. h. nicht überzeugt ist, und durchschaut, daß die Messe sakrilegisch ist. Damit ist die Sache erledigt. So ist Luther mit seinem Vater ins reine bzw. auseinander gekommen.

Es mag am Rande vermerkt werden, daß Weijenborg wiederum nicht ohne kühne Bocksprünge auskommt. Daß Laban auf die kultische Handlung Wert legt, steht im Text; daß Laban nur stumm am Opfer teilnahm, während Jakob angeblich eine Rede hielt, ist tatsächlich phantasierende Ausschmückung der Erzählung durch Luther. Auf letzteres stützt Weijenborg natürlich kräftig seine Überzeugung, daß Luther in Wahrheit gar nicht von Laban und Jakob, sondern von sich selbst und seinem Vater spricht. Wenn nun von dem Mißtrauen Labans gegen Jakob her, von dem nicht nur bei Luther, sondern auch im biblischen Text deutlich die Rede ist, detaillierte Schlüsse auf die Vorgänge am 2. Juli 1507 gezogen werden, dann muß beinahe Moses schon die Geschichte Luthers vorher erzählt und chiffriert haben. Allerdings zitiert an der Stelle Weijenborg sehr viel

103 AaO, 78.

und gibt, ohne das zuzugestehen, die Geschichte von dem Mißtrauen Labans als Lutherinterpretation aus. Er stellt aber daneben die andere Geschichte von dem mürrischen Schweigen Hans Luthers bei der Messe und meint, daß dieses nur im Verständnis von Vater Luther sinnvoll sei, weil er es nicht wie Laban nötig gehabt habe, sich noch Gott als Zeugen zu sichern. Das heißt doch, Luther Dinge erfinden zu lassen, die sich nicht zusammenreimen! Die Logik Weijenborgs ist hier und übrigens auch an manch anderen Stellen nicht ganz einfach.

Es wird nun richtig sein, die Frage zu stellen, wie Weijenborg denn überhaupt auf die für unsere Begriffe verrückte und irrsinnige Idee kommt, die Kommentierung von Gen 31 durch Luther als eine Art verschlüsselten Revolverroman zu verstehen. Es kann doch nicht bei dem „ora ce sembra" (es scheint nun hier) bleiben. Es bleibt auch nicht dabei. Nach Abschluß der Einzelausführungen stellt Weijenborg eine ganze Kette von „Beweisen" zusammen, die wir zweckmäßigerweise numerieren.

1. Der Hauptbeweis ist der, daß Luther sehr viel über das intime Denken Labans und Jakobs weiß (d. h.: er spinnt allerhand Einzelzüge in den Text hinein). Nach Weijenborg kann er das nur aus seiner eigenen Geschichte mit so großer Sicherheit wissen und dann mit so großer innerer Beteiligung vortragen.

2. Die Erzählung über Jakob und Laban, wie sie Luther darbietet, stimmt wunderbar mit der Geschichte des Reformators überein, wie sie anderen Quellen entnommen werden kann. — Am Rande mag gleich angemerkt werden, daß Weijenborg keine klaren und eindeutigen Belege aus anderen Quellen zu erheben vermag, allenfalls kühne Deutungen bieten kann, die er gewissen Quellenstücken gibt, wie seine phantastische Geschichte von dem fingierten Wunder von Stotternheim.

3. Luther habe gelegentlich gesagt (Belege sind gegeben), Laban passe glänzend in das von Geiz und anderen Lastern verdorbene 15. Jahrhundert, und er habe sich auch darüber ausgesprochen, daß er viele Labaniten kenne, aus Mansfeld, aber auch anderswoher. Luther deutet Fälle von Leipzigern und Freibergern an, wo Leute enormes Geld verdient und größtenteils wieder verloren haben. Da (woher weiß Weijenborg das?) die Geschäfte des Familienunternehmens Luther in Mansfeld nach dem Tode des Vaters sichtbar schlechter gingen, wegen des Bergbaumonopols der Mansfelder Grafen, das diese immer stärker behaupteten, muß der Vater Luthers unter die Labaniten gezählt werden, ja mehr als andere der Laban des Genesiskommentars sein.

4. Luther erwähnt, daß Laban jedes Semester den Vertrag mit Jakob geändert habe. Der Ausdruck Semester stehe nicht in dem heiligen Text, sondern sei ein Terminus aus dem Schulwesen (wörtlich: ein scholastischer Terminus) und könne

nur deshalb von Luther eingetragen sein, weil er ja aus der Zeit seiner Universitätsjahre erzähle.

5. Luther läßt seinen Jakob den Laban fragen (in direkter Rede): „Mit welchem Kusse hast Du Deine Töchter geküßt? Mit dem Kusse des Judas!" Weijenborg: „Dieser sonderbare Anachronismus verschwindet, wenn Laban nicht vor Judas, sondern nach ihm gelebt hat." — Das wäre der einzige Beweis, der der Logik nach einleuchten könnte. Allerdings sollte Weijenborg daran denken, daß er am Anfang versprochen hat, die Einzelheiten der Worte Luthers nicht zu pressen, denn er kennt Meinholds Kritik an der Überlieferung des Wortlautes der Genesisvorlesung[104].

6. Laban wird als ein öffentlicher Notar bezeichnet. Das sei nur sinnvoll, wenn an den Geschäftsmann Luther in Mansfeld gedacht sei, der sehr vorsichtig sein mußte und eben deshalb einen juristischen Sohn mit ins Geschäft haben wollte. — Gleich am Rande angemerkt: Der Vergleich Labans mit einem öffentlichen Notar gehört eindeutig in den Zusammenhang des Themas: „Luther und die Juristen." Der Sarkasmus in Luthers Rede ist von Weijenborg völlig verkannt.

7. Jetzt kommt eine ganz schlimme Sache. Den Vers 50 von Gen 31 versteht Luther so (Laban will Sicherheit, daß Jakob seine Tochter nicht unterdrücke und andere Frauen über sie stelle, also noch zuheirate), daß Laban den Jakob des Ehebruches bezichtige. Nun habe der Vater Luther aber gewußt, daß sein Sohn im Jahre 1504 einem Ehebruch sehr nahe gewesen sei. Beweis ist eine Stelle aus der Widmung von Luthers „De votis monasticis"[105], die man gut tut, nachzuschlagen. Da erwähnt Luther, er sei Mönch geworden ohne Wissen und Willen des Vaters, und bezeichnet als Motiv des Vaters für dessen Gegnerschaft, daß er Sorge gehabt habe, der Sohn könne die Keuschheit nicht bewahren. Schlußfolgerung: Also hat der Vater darum gewußt, daß Sohn Luther beinahe einen Ehebruch begangen habe. Das Schlußstück des Satzes lautet aber: „quod multis exemplis didiceras hoc vitae genus infoeliciter quibusdam cecidisse", also: „Weil du aus vielen Beispielen gelernt hast, daß diese Art des Lebens *gewissen Leuten* unglücklich ausgegangen sei." Also keine Rede von einem konkreten Anlaß, den Martin Luther gegeben hätte, ihn des beinahe vollzogenen Ehebruches zu bezichtigen! Diesen Satz aber läßt Weijenborg (der an sich die Stelle in Übersetzung ins Italienische in der Anmerkung 26 wörtlich zitiert) einfach weg! Daß er ihn übersehen habe, erscheint fast ausgeschlossen. Es fällt einem sehr schwer, auf ganz massive Vorwürfe gegen Weijenborg zu verzichten. Er, der Luther der bewußten Täuschung bezichtigt, sollte sich hüten, Anlaß zu geben, desselben Vergehens bezichtigt zu werden. Im übrigen spricht die Stelle auch ohnedies gegen Weijenborgs ganze These von dem fingierten Wunder.

104 AaO, 66. 105 AaO, 80. — Vgl. WA 8, 573, 19—24.

8. Nun noch ein Beweis, der an ganz anderer Stelle gebracht wird: Weijenborg entblödet sich nicht, den Vater Luther unter der Gestalt Labans als Vertreter der katholischen Kirche zu bezeichnen. Der Vater Luther habe für die ganze katholische Kirche gelitten. Daß Luther seinen Vater mit Laban gemeint habe und mit diesem die katholische Kirche, geht angeblich aus dem Satz hervor, der von Luther über Laban gesagt ist: „Den verzweifelten Spitzbuben hätte man zum Papst oder zum Bischof von Mainz machen sollen.[106]" Das ist ja nun wirklich einfach ein Hieb, wie ihn Luther oft austeilt, gegen das verrottete, „labanitische" Papsttum und gehört in den Zusammenhang von Luthers Papstpolemik. Weijenborgs Beweisführung ist wahrhaft lächerlich.

Es möge dabei bewenden, obwohl Weijenborg noch mehr Einzelbeweise bringt. Wir hatten die ganze dritte Lutherarbeit Weijenborgs als ein Satyrspiel bezeichnet. Man möchte wohl fragen, ob man es nicht bei dem Gelächter, das dieses auslösen könnte, bewenden lassen sollte, auch schließlich die Frage stellen, ob es denn tatsächlich lohnt, auf das ganze abstruse Pamphlet überhaupt einzugehen. Dazu ist nun aber doch folgendes zu sagen. Der deutsche Katholizismus oder sagen wir vorsichtiger: die deutsche katholische Weltpriesterschaft und das gebildete katholische Laientum in Deutschland werden Weijenborg schwerlich seine wunderlichen Auslassungen über Luther abnehmen und werden sie als das ansehen, was sie sind, groteske Verirrungen und mit gelehrtem Apparat unterbaute Zerrbilder des Reformators. Aber Weijenborg ist Doktor der Theologie und Professor am Antonianum, also der römischen Franziskaner-Universität. Er ist genausowenig, wie Denifle das war, ein ordinärer Pamphletist und Schmierfink. Daß sein Lutherbild in katholischen Ländern wirken wird, ist durchaus möglich; und die Frage, was es für seinen Orden, der ja nun auch in Deutschland kräftig vertreten ist, bedeutet, müssen wir völlig offen lassen. Man versetze sich in die Situation des italienischen Katholizismus und mache sich klar, daß in Italien das Erscheinen der „Scritti religiosi" Luthers, ausgewählt von Vinay und Miegge[107], im vorigen Jahre, einer kleinen Zusammenstellung von Lutherschriften, schon ein Ereignis ist. Es wäre sehr kurzsichtig, wollte man das, was Weijenborg über Luther verbreitet, unter spöttischem Lächeln einfach unbeachtet lassen. Dazu kommt nun, daß Weijenborg ja ernsthaft der Meinung ist, daß alle Kommentare Luthers so gut wie keinen exegetischen Wert haben — was Weijenborg damit bewiesen scheint, daß Luther als schlechter Hagiograph Jakob an einer Stelle Sünden unterschiebt, die er nicht begangen habe (nur Luther habe solche Sünden begangen), während aus dem Text sich ergebe, daß Jakob recht handelte, als er

106 AaO, 83.
107 *Lutero*, Martino: *Scritti Religiosi*. A cura de Valdo Vinay in collaborazione von Giovanni Miegge. Bari: Editori Laterza 1958.

seine geliebte Rahel der Todesgefahr aussetzte (vgl. Gen 31, 32). Aber der autobiographische Wert der Kommentare Luthers sei ganz groß, und aus ihnen (nicht nur aus dem Genesiskommentar), ja aus dem gesamten Schrifttum Luthers könne man eine ganze Lutherbiographie herausentwickeln. Hat Weijenborg noch vor, das zu tun? Zuzutrauen wäre es ihm. Dann hat man nicht nur einige grobstrichige Lutherskizzen, sondern ein Kolossalgemälde von Luther, das wahrlich nicht wirklichkeitsähnlich ist — aber wer will sagen, wie es in katholischen Ländern auf die Gemüter wirken wird? Es muß schon noch versucht werden, wenigstens in groben Strichen aufzuzeichnen, wo denn die Fehler Weijenborgs stecken. Emotionale Zurückweisung der grotesken Fehlzeichnung genügt nicht.

1. Alles, was Weijenborg aus der Auslegung des Genesiskapitels durch Luther herausholt, steht und fällt mit der Richtigkeit oder Unrichtigkeit der These, daß Luther am 2. Juli 1505 ein Mirakel fingiert habe, so wie er es in der ersten Lutherstudie dargestellt hat. Für das, was Weijenborg da behauptet hat, wird in der dritten Studie kein neuer Beweis erbracht. Ohne vorher von dem Vorgang am 2. Juli 1505 zu wissen, so wie ihn Weijenborg konstruiert, würde kein Mensch auf den Gedanken kommen, in die luthersche Auslegung von Gen 31 das hineinzulegen, was Weijenborg in ihr stehen sieht. Gegen den etwaigen Gedanken, daß Weijenborg seine These nun etwas ausführlicher und besser begründet habe, muß von vornherein Einspruch erhoben werden.

2. Weijenborg erweitert seine These ein wenig, insofern er sich jetzt auf die Familienverhältnisse im lutherschen Hause in Mansfeld genauer einläßt und erstaunlich gut über sie Bescheid weiß, ähnlich genau, wie Luther über das, was intim in Laban und Jakob und zwischen ihnen vor sich gegangen ist. Der alte Luther hat ein Bergwerksunternehmen aufgebaut[108]. Zwar war er nicht so reich, daß er einen Sohn ohne Gegenleistung jahrelang außer Hauses hätte studieren lassen können[109]; aber der Umfang des Betriebes war so, daß Vater Luther daran denken mußte, einen juristisch gebildeten Sohn ins Geschäft zu nehmen. Wenn Weijenborg sich darauf zurückziehen wollte, daß das nun eben aus dem Kommentar und seiner Beschreibung Labans hervorgehe, so mag man ihn daran erinnern, daß er doch von der wunderbaren Übereinstimmung des im Kommentar Berichte-

108 Caso tipico, 68. Ferner 80: „Qesto paragone sembra molto ricercato, se si dovesse applicare al Laban biblico, ma è molto esatto per il padre di Lutero, il quale a causa del suo mestiere doveva essere multo cauto in materia di contratti e anche perciò cercava di associarsi Martino come giurista di professione" = „Dieser Vergleich (sc. Labans mit einem öffentlichen Notar) scheint sehr gesucht, wenn man ihn auf den biblischen Laban anwenden müßte, aber ist sehr treffend im Blick auf den Vater Luthers, der wegen seines Handwerkes sehr vorsichtig bei Verträgen sein mußte und sich deshalb auch mit Martin als einem Juristen von Profession zu assozieren suchte."

109 Miraculum, 262 ff. — Caso tipico, 68.

ten mit dem aus anderen Quellen über das Leben Luthers Bekannte gesprochen hat. Das hätte er an der Stelle beweisen sollen! Im Vergleich mit dem, was man sonst über den alten Luther weiß, mutet die Geschichte von dem Unternehmen, das einen Syndikus braucht, doch recht phantastisch an.

3. Weijenborg erzählt in unserem Aufsatz die Geschichte von Luthers Verhältnis zu dem Vater und zu der ganzen Familie. Sie ist die Geschichte einer schweren Entfremdung. Die Versöhnung am Fuße des Gebirges Gilead, sprich im Augustinerkloster von Erfurt, sieht Weijenborg nicht als eine wirkliche Versöhnung an. Der Alte legt bei der Primiz des Sohnes, die er mit Gefolge von zwanzig Pferden[110] besuchte, keinen Centesimo ins Becken und zieht grollend wieder ab. Von einer wirklichen Beilegung des Konfliktes kann nach der Darstellung Weijenborgs keine Rede sein. Ist uns aus anderen Quellen die weitere Geschichte des Verhältnisses Luthers zu seinen Eltern nicht ganz gut bekannt[111]? Ist sonst an anderer Stelle als in Darstellungen des Lebens Luthers für das christliche Haus und die reifere Jugend der harte Tyrann Johannes Luther belegt bzw. (was für die Auseinandersetzung mit Weijenborg wichtiger ist) die Meinung des Sohnes Luther, daß er von einem gewalttätigen Vater verknechtet worden sei? Man könnte natürlich alle Aussagen Luthers über sein Leben und das Verhältnis zu seinen Eltern, wenn man ihn für einen unsauberen Wicht hält, als Lügen erklären. Aber so geht Weijenborg doch nicht vor. Wie zuversichtlich er hinsichtlich des Quellenwertes von Selbstaussagen Luthers ist, muß nachher noch dargetan werden.

4. Daß Weijenborg sich nicht bemüht, aus der Gesamtkenntnis einer geschichtlichen Persönlichkeit sich erst ein Bild derselben zu schaffen und danach einzelne Vorgänge zu erklären, ist uns aus seiner ersten Lutherstudie und aus seiner Studie über Staupitz bekannt. In unserem Aufsatz stoßen wir auf eine merkwürdige Unklarheit in dem von Weijenborg gezeichneten Bild Luthers überhaupt. Einerseits ist Luther der bewußte Betrüger. Jedenfalls wird nichts deutlich zurückgenommen von dem, was ihm in dem Mirakelaufsatz untergeschoben war. Andererseits macht sich Weijenborg eine ganz andere These zu eigen, die nicht neu, sondern seit längerem bekannt ist (Grisar, auch schon Denifle, Reiter[112]), nämlich die, daß das Geheimnis der Persönlichkeit Luthers mit Hilfe psychiatrischer oder tiefenpsychologischer Methoden aufgehellt werden müsse. Wenn Weijenborg ausführt, daß Luther von einem Vaterkomplex überfallen worden sei (Ausdruck von uns) und dadurch eine Schwächung und Verzerrung seines Got-

110 *Boehmer*, Heinrich: *Der junge Luther*, [4]1951, 46. — Caso tipico, 78.

111 Vgl. nur die brieflichen Äußerungen Luthers aus Anlaß des am 29. Mai 1530 erfolgten Todes seines Vaters WA Br. 5, Nr. 1583 (an Wenzelaus Link in Nürnberg v. 5. Juni 1530, 349 f); Nr. 1584 (an Melanchthon, 5. Juni 1530, 350 ff.).

112 S. o. bes. Anm. 3.

tesverhältnisses erfahren habe[113], so bedeutet das Anleihe bei der Tiefenpsychologie. Und am Ende sagt Weijenborg[114], daß man Luther gewiß nicht unter die wahrhaft religiösen Menschen zählen dürfe, aber doch die Frage stellen müsse, die er, Weijenborg, doch wohl bejahen will, ob man nicht Luther unter die mehr oder weniger psychopathischen genialen Betrüger einzureihen habe. Da ist die Betrugsthese mit der anderen der Psychopathie verbunden. Richtig durchgeklärt ist nichts. Am stärksten spürt man das an den Stellen, wo nicht klar wird, ob Luther in einzigartigem Zynismus die Fiktion von dem ihm wohlbewußten Betrug aufrechterhält oder ob er am Ende sein eigenes, neues Evangelium selber glaubt, daß er in Gnaden bei Gott angenommen sei und des ewigen Lebens teilhaftig werde, auch wenn er eine schwere Schuld nicht gesühnt habe. Ist die ganze Theologie Luthers, auf die Weijenborg in seiner ersten Arbeit immerhin einging, ein einzigartiger Zynismus, oder hat Luther schließlich wirklich an sein „neues Evangelium"[115] ernsthaft geglaubt?

5. Eng damit zusammen hängt eine Frage, der wir nicht weiter ausführlich nachgehen wollen. Luthers Interpretation von Gen 31 arbeitet ausgesprochenermaßen mit Werturteilen über die einzelnen Personen. Laban ist der Geizige, der Habsüchtige, der Betrüger, der Dieb, der Heuchler und alles mögliche mehr, was Luther über ihn noch zu sagen hat[116]. Jakob ist der allerheiligste und allerunschuldigste Mann, der der Gnade und der Offenbarungen Gottes gewürdigt ist[117]. Weijenborgs ganze Deutung der Auslegung Luthers von Gen 31 unter dem Gesichtspunkt der Gewinnung eines Stückes einer Autobiographie Luthers wird nur sinnvoll, wenn man die Werturteile umkehrt. Hinsichtlich einer Stelle spricht sich Weijenborg ausdrücklich darüber aus[118]. Ist das nur einfache diabolische

113 Caso tipico, 82. 114 AaO, 84. 115 AaO, 84.

116 Vgl. etwa Caso tipico, 70: „un suecero ingiusto ed avaro, il quale niente dava e invece cercava di portare via e mungere tutto, i cui figli lo esacerbavano acerbissimamente." „Questo furfante avaro." — 83: „Laban stesso è un idolatra, ladro, plagiario, avaro, mostro e portento di quel secolo." — 79: „Laban era un uomo impuro ed avaro. Era una canaglia etc., un mostro di quel secolo tanto felice."

117 AaO, 70: Con queste parole Iddio atteste che tutta la vita e tutte le azione del patriarca Giacobbe gli piacciono (= WA 44, 5, 21: Quo verbo testatur Deus universam vitam et omnes actiones Patriarchae Jacob sibi placere"). — 76: „Il santissimo uomo" (= WA 44, 57, 26). — 79: „Uomo ottimo e santissimo."

118 AaO, 83: „Cosi il Riformatore applica prima a suo padre, poi a sua Madre, la Chiesa, l'otiosa e settario procedimento di invertire le parti che secondo lui sarebbe adibito invece da Laban nei riguardi di Giacobbe: ‚Tutti i delitti che essi stessi meditano nel loro cuore e vorrebbero eseguire, l'imputano ai santi ...' " „So wendet der Reformator zunächst auf seinen Vater, dann auf seine Mutter, die Kirche, das verhaßte und sektiererische Verfahren an, daß er die Urteile umkehrt, ein Verfahren, das nach ihm stattdessen auf Laban hinsichtlich Jakobs angewendet werden müßte. 'All die Vergehen, die sie selbst in ihrem Herzen ersinnen und ausführen wollen, schieben sie den Heiligen zu ...' " — „Tutto qui è stato invertito, come del resto ancora

Freude Luthers an der Verkehrung der Dinge, oder haben sich bei Luther die Wertmaßstäbe tatsächlich verkehrt? Weijenborg bleibt die Antwort auf die Frage, die er sieht und sich stellt, schuldig. Im ganzen wird man sagen müssen, daß Weijenborg mehr Freude daran hat, in Luther den innerlich verlumpten Betrüger zu sehen, als daran, tiefenpsychologisch Luthers theologische Perversion zu erklären.

6. Wenn wir darin richtig geurteilt haben, wird aber nun etwas anderes völlig unverständlich. Zu welchem Zwecke hat Luther seinen Schlüsselroman eigentlich geschaffen? Als der Historiker Quidde seinen Aufsatz Caligula verfaßt hatte, wurde der von allen denen gierig verschlungen, die sich innerlich über die Hiebe gegen Wilhelm II. freuten. Wenn niemand dahintergekommen wäre, wann und was Quidde eigentlich meinte, hätte er seine Arbeit getrost rasch wieder makulieren lassen können. Hat Luther im Jahre 1542 seinen Hörern nun doch über den Kriminalroman seines Lebens Aufschluß geben wollen? Sicher nicht, denn er hätte damit sein neues Evangelium unglaubhaft gemacht; und der Verschwiegenheit seiner Hörer hätte er keinesfalls sicher sein dürfen. Es ist eine dumme Sache um eine chiffrierte Autobiographie, wenn der Schlüssel in niemandes Hand kommen durfte und sofort in die Elbe geworfen werden mußte. Merkwürdigerweise haben viele den Kommentar Luthers noch gedruckt gelesen und sich an ihm erbaut, ehe Weijenborg den Schlüssel zwar nicht in der Elbe, aber im Tiber wiedergefunden hat.

Dazu gleich ein weiteres. Ein Schreiber eines Schlüsselromans, dessen Schloß kein unbezwingbares Patentschloß ist, sondern mit einem ordinären Schlüssel oder einem Dietrich geöffnet werden kann, muß natürlich etwas vorsichtig sein, allzukräftig zu flunkern. Die Ähnlichkeit des verschlüsselten Bildes mit dem Original muß erkennbar sein, und das macht eben den Schlüsselroman pikant. Es ist ähnlich wie bei der Karikatur, nur daß bei dieser wesentlich mehr Freiheiten möglich sind. Aber als eine in die Breite gegangene Matrone kann man eine auf ihre schlanke Linie bedachte Hungerkünstlerin in der Karikatur nicht darstellen. Ganz anders liegen die Dinge doch wohl bei einem Schlüsselroman, dessen Schlüssel in die Tiefe des Meeres versenkt werden mußte. Wer garantiert einem denn da, daß man keinen gutgenährten Bären aufgebunden bekommt? Es ist wahrhaft erstaunlich, was für Details der Vita Luthers Weijenborg der Auslegung von Gen 31 entnimmt. Alles soll, wenn auch chiffriert, wirklichkeitsgetreu wiedergegeben sein! Luther ist für Weijenborg ein innerlich völlig verkommenes Subjekt, ein Hasardeur mit einem gewaltigen Maß von Großmannssucht und mit einer unbegrenzten Schamlosigkeit, die ihm jeden Betrug erlaubt. Alles nur denkbar Schlechte ist ihm zuzutrauen. Und nun erscheint vor uns auf der Lein-

traspare dal nome di Laban mutato in Nabal" = „Alles ist hier vertauscht, wie zuletzt noch aus dem Namen Labans, der in Nabal vertauscht ist, durchscheint."

wand hinter dem Katheder stehend der zwar in einer Geheimsprache redende, aber tiefehrliche Luther, dem man alles abnehmen darf und aus dessen Katheder-ausführungen man eine zuverlässige Lutherbiographie aufbauen kann! Wer möchte Weijenborg dieses Bild von dem großen Verwandlungskünstler Luther abnehmen? Auch bei einem Kriminalfilm müßte man es anders machen. Den Historiker, der bereit ist, einem notorischen Psychopathen oder professionierten Betrüger seine verschlüsselten Aussagen als zuverlässige Selbstaussagen abzunehmen, müßte man erst einmal suchen und finden. Es sind doch recht arge Zumutungen, die Weijenborg seinen Kollegen macht.

7. Weijenborg legt Wert darauf, als Lutherforscher ernst genommen zu werden. Daß er allerhand Lutheruntersuchungen aus der Feder evangelischer Forscher durchstudiert hat, konnten wir ihm auch nicht widerlegen. Es dürfte in der ganzen Lutherforschung heute kaum ein Problem so stark im Vordergrund stehen wie das der Art und Weise, in der Luther Exegese treibt[119]. Dabei geht es auch und vordringlich um die Frage der Kontinuität und Diskontinuität Luthers als Exegeten im Verhältnis zur mittelalterlichen Exegese. Viele Fragen sind noch ungelöst. Die Problemstellung kristallisiert sich aber recht deutlich heraus. Auch das Problem der exegetischen Methode Luthers in der Genesisvorlesung Luthers ist bereits angefaßt[120]. Zu den sicheren Daten gehört wohl dies, daß der Exeget Luther eine Entwicklung durchgemacht hat. Der Exeget der I. Psalmenvorlesung arbeitet anders als der der letzten großen Auslegung der Genesis. Ja etwas ganz Primitives muß Weijenborg gegenüber gesagt werden: Mit der Feststellung, ob die Auslegung einer Perikope richtig oder unrichtig ist, ist absolut noch nichts ausgemacht[121]. Man muß Weijenborg schon zumuten, daß er sich etwas mit dem Problem der Art und Weise der Schriftauslegung Luthers, überhaupt mit Luthers Hermeneutik beschäftige. Auf der anderen Seite ist es schlechterdings ausgeschlossen, die ganze Problematik am Ende dieser Studie, die nicht zu lang werden darf, noch aufzurollen. Lediglich auf zwei Dinge möge, weil etwas davon abhängt, noch hingedeutet werden.

Man darf vielleicht nicht sagen, daß die Art der Auslegung, die nach Weijenborgs Sicht Luther in der Genesisvorlesung vornimmt, allegorisch ist. Jedenfalls im strengen Sinn ist sie das nicht. Allegorische Exegese heißt streng genom-

119 Vgl. den Band *„Lutherforschung heute"*, Referate und Berichte des 1. Internationalen Lutherforschungs-Kongresses Aarhus, 18.—23. August 1956, hgg. v. dr. Vilmos Vajta, Berlin 1958. Nicht nur die unter dem Obertitel „Luthers Schriftverständnis" (vgl. Inhaltsverzeichnis 7) zusammengeordneten, sondern viele andere Aufsätze lassen erkennen, wie stark das hermeneutische Problem in der gegenwärtigen Lutherforschung im Vordergrund steht.

120 *Pelikan,* Jaroslav: *Die Kirche nach Luthers Genesisvorlesung.* Lutherforschung heute, Berlin 1958, 102—110.

121 AaO, 81: «Lutero perciò dà un' interpretazione falsa della pericopa."

men, in einem Text einen geheimen Sinn zu suchen, der aus dem einfältig verstandenen Wortlaut sich nicht ohne weiteres ergibt, von dem allerdings der Exeget meint, daß er wirklich in den Worten enthalten ist. Der Heilige Geist hat den geheimen Sinn in die Worte des Textes gelegt, und derselbe Heilige Geist hilft auch den hintergründigen Sinn zu erfassen. So sieht Weijenborg die Dinge natürlich nicht. Den Hintersinn, den die Worte der Genesis bei Luther haben, legt Luther willkürlich in sie hinein. Er weiß selber, daß das, was er zu Gen 31 sagt, nicht viel mit dem Text gemein hat. In dem Sinn kann man nur eingeschränkt von allegorischer Methode sprechen. Eine allegorische Exegese bei dem Luther der Genesisvorlesung anzunehmen, würde auch sehr schwierig sein; denn es ist bekannt, wann Luther mit der Allegorese gebrochen hat. Im übrigen besteht noch ein Unterschied der Exegese Luthers bei Gen 31 (nach Weijenborg) und der wirklichen Allegorese. Der Allegorist sagt, was er für einen Hintersinn in seinen Texten findet. Er chiffriert nicht, sondern postuliert eine Chiffrierung und dechiffriert dann; der Heilige Geist hat chiffriert und muß dann dem Exegeten beim Dechiffrieren helfen. Zu einem allegoristischen Exegisieren gehört in der Theologie normalerweise eine bestimmte Theologie des Heiligen Geistes.

Weijenborg ist nun selbst in der Lage des Dechiffrierers gegenüber dem Luthertext; und so teilt er seinerseits doch das Schicksal derer, die allegorisch exegisieren. Damit befindet er sich aber in einer Lage, in der sich alle allegorisierenden Exegeten befinden und die für sie alle wahrhaft peinlich ist. Kein Allegorist hat je denselben geheimen Sinn in einem Text gefunden wie ein anderer, es sei denn, die Exegeten seien abhängig voneinander oder stünden in einer exegetischen Tradition. Und dabei geht es so gut wie immer um metaphysische oder dogmatische Wahrheiten. Weijenborg muß seinem Text einen Hintersinn entnehmen, der sich nicht auf philosophische oder theologische Wahrheiten bezieht, sondern auf historische Fakten. Daß nach seiner Meinung der Hintersinn nicht vom Heiligen Geist, sondern von einem Betrüger hineingelegt ist, ändert nicht allzuviel an seiner Situation. Darf er auf ein eindeutiges Resultat hoffen? Er will die Gespräche eines Tages oder einer noch längeren Zeit aus einem Text herauskonstruieren, der einen Hintersinn hat, dessen Verfasser aber diesen Hintersinn sorgsam verhüllen mußte. Es heißt doch wohl, sich als Historiker zu übernehmen, wenn man solches versucht und dabei so sehr in die Details gehen will! Es gehört freilich zur Kunst des Historikers, Texten Aussagen zu entlocken, die sich nicht durch oberflächliche Beschäftigung mit ihnen ergeben. Aber wenn es sich um eine Arbeit an Texten handelt, die zu einer Art allegorischer Exegese zwingen (daß es keine solche im echten und normalen Sinn ist, ist gesagt), sollte der, der sich mit ihnen beschäftigt, mindestens um seine Irrtumsmöglichkeiten wissen und darum, daß er nur Hypothesen aufstellen kann, deren Sicher-

heitsgrad im allgemeinen nicht sehr groß sein dürfte. Die Kritik ist damit sehr vorsichtig formuliert. Es wäre unschwer möglich gewesen, ihr einen kräftigeren Ausdruck zu geben.

Schließlich ein Weiteres. Mit einer problemlosen Selbstverständlichkeit bezeichnet Weijenborg den Verfasser des Heiligen Textes als einen Hagiographen. Ein solcher beschreibt das Leben eines Heiligen und darf doch wohl[122] einem solchen grundsätzlich keine Sünde unterschieben. Wenn Luther nicht hagiographische Exegese treibt, in Weijenborgs Sinn, sind seine Auslegungen falsch[123]. Nun ist das Merkwürdige dies, daß Weijenborg und Luther hier einander gar nicht so fern sind. Luther ist tatsächlich als Exeget in einem viel stärkeren Maße Hagiograph, als wir das heute von einem Schriftausleger, namentlich einem solchen alttestamentlicher Texte, erwarten (innerhalb der evangelischen Theologie). Jakob ist der „vir sanctissismus et innocentissimus"[124]. Allerdings besteht ein Unterschied. Jakob ist bei Luther nicht ein katholischer, sondern ein evangelischer Heiliger, ein — es wird jetzt ein Ausdruck gebraucht, den Weijenborg in seiner dritten Studie nicht verwendet, auf den er aber in der ersten ausführlich eingegangen ist — simul et justus et peccator. Nun müßte man doch wohl eigentlich trefflich studieren können, wie Luther das simul et justus et peccator versteht. Wirklich in dem Sinn Weijenborgs[125], daß der Gerechtfertigte ruhig seine Sünden unerledigt lassen oder gar weiter sündigen und sich doch der Gnade Gottes getrösten darf? Wir würden das hier gar nicht erwähnen, wenn nicht Weijenborg wieder von Luther, der sich für den neuen Christus hielt, und zwar um seines neuen Evangeliums willen, spräche und wieder den Inhalt dieses neuen Evangeliums im oben bezeichneten Sinn andeutete[126]. Auf die Stelle, an der Luther von Jakobs des Heiligen Sünde spricht, geht Weijenborg ausdrücklich ein, ebenso auf eine andere Stelle, die von der Unbußfertigkeit des Gottlosen handelt[127]. Wie eingeschränkt redet Luther da und überhaupt in

122 AaO, 81: „Ma l'agiografo non suggerisce in alcun modo che Giacobbe abbia peccato, esponendo un ladro alla pene di morte."

123 Vgl. Anm. 121.

124 Caso tipico, 77: il santissimo uomo. — 83: Giacobbe ... è innocentissimo, semplicissimo, pieno et più belle virtu e di frutti grandissimi.

125 Miraculum, 290.

126 Caso tipico, 82: „Cosi si sforzò, con più o meno successo, anche di credere che Iddio gli permettesse di continuare la simulazione iniziata e gli garantisse ciò nonostante la beatitudine finale. Questo in nucleo è la fede evangelica del Reformatore" = „So war er gezwungen, mit mehr oder weniger Erfolg, auch zu glauben, daß Gott ihm erlaubt habe, die begonnene Heuchelei fortzusetzen, und ihm trotzdem die ewige Seligkeit zugesichert habe. Dies ist im Kern der evangelische Glaube des Reformators."

127 AaO, 81: „Giacobbe concede troppo, ma per ignoranza. Tali sono i peccati dei fideli, ai quali succede talvolta di cadere, secondo la carne, per ignoranza o per errore" (= WA 44, 42, 8).

seinen Ausführungen von den Sünden Jakobs und der Heiligen! Es sind Fleisches- und Schwachheitssünden, die bei den Gläubigen anfallen! Nun hat Weijenborg natürlich das Recht, zu bestreiten, daß Luthers Bild vom evangelischen Heiligen dem Bibeltext entspricht. Man muß nicht gerade einen Theologen, der durch und durch katholisch ist, erst dann gelten lassen, wenn er sich eine evangelische Grundeinsicht zu eigen gemacht hat. Aber die evangelische Meinung zu verzeichnen, und vollends so grob, wie es Weijenborg tut, darf auch ein gewissenhafter katholischer Forscher nicht. Daß er den Sinn von Luthers simul justus et peccator überhaupt nicht begriffen hat, muß Weijenborg noch lernen. Ob er sich dann von der Erkenntnis Luthers beeindrucken läßt, ist seine Sache, oder, um es mit Weijenborgschen Worten auszudrücken, die Sache unserer Gebete und unseres Glaubens an die göttliche Vorsehung[128]. Daß Weijenborg eine Stelle, an der es so leicht gewesen wäre, sich mit Luthers berühmtem simul-simul auseinanderzusetzen und es zu verstehen, sich einfach hat entgehen lassen, ist schon schmerzlich.

Wir kommen zum Ende. Weijenborg schreibt seine Lutherarbeiten über den psychopathischen genialen Betrüger Luther, um die erwartete Rückkehr der protestantischen Brüder (in den Schoß der katholischen Kirche) mit vorzubereiten. Er meint — allen Ernstes —, daß jeder fromme Protestant sich dann, wenn er in einer heilsamen Desillusionierung die wurzelhafte Unechtheit der ganzen Arbeit des ersten Reformators erkannt habe, sich sehr viel leichter der Kirche Jesu Christi werde wieder zuwenden können[129]. Eine erstaunliche, aber wohl subjektiv ehrliche Meinung! Man kann Weijenborg nur entgegnen: Wenn wirklich die ganze Arbeit des Reformators in der Wurzel unecht und das Werk eines Betrügers wäre, hätte er das mit besseren Gründen beweisen mögen! Seine meinetwegen mit Scharfsinn, aber mit verbundenen Augen geschriebenen Lutherstudien können nur eine heillose Vertiefung der Spaltung in der Kirche Jesu Christi zur Folge haben. Gewiß ist es im tiefsten richtig, daß „Luther, wie er wirklich war"[130], erfaßt werden muß, von Evangelischen und Katholiken, wenn die Kirchenspaltung an der Front überwunden werden soll. Es ist überhaupt nicht mehr nötig als dies; die Formulierung ist abgründig: Die Aufgabe, Luther zu erfassen, wie er wirklich war, ist nicht zu lösen ohne die Klärung der Frage nach dem wahren Evangelium. Aber daß Luther nicht so war, wie ihn Weijenborg beschrie-

— 78 f.: „Questi dunque sono due ritratti oppositi, cioè uno di un ipocrita crudelissimo, il quale pecca senza fine ed è l'esempio di tutte le malvagità, dell' idolatria, ipocrisia, avarizia e dell' impenitenza finale . . ." (= WA 44, 64, 3).

128 AoO, 84. 129 AaO, 84.

130 Titel eines Buches von *Christiani*, Leon: *Luther wie er wirklich war*. Ins Deutsche übersetzt von Doris Asmussen. Mit einem Vorwort von Hans Asmussen. Stuttgart: Schwaben-Verlag 1958.

ben hat, ist sicher. Mit der gespreizten, stolzen Meinung, daß wir uns über nichts belehren zu lassen hätten, wollen wir Evangelischen beileibe nicht unseren katholischen Brüdern gegenübertreten. Aber das Gespräch, in das Weijenborg wenigstens nach seiner ersten Arbeit oder gewissen Anmerkungen in derselben eintreten wollte (vgl. die Bezugnahme auf die evangelische Lutherforschung), muß als ein echtes Gespräch geführt werden. Weijenborgs Lutherstudien sind kein Beitrag zu einem solchen und bedeuten eine akute Gefahr, aus dem echten Gespräch wieder in die Sphäre eines gegenseitigen Sichbeißens und Einanderzerfleischens hinuntergezogen zu werden. Auch eine Störung des Gespräches zwischen den Konfessionen — als eine solche müssen wir Weijenborgs Aufsätze ansehen — muß wohl mit Sachlichkeit, Behutsamkeit und Freundlichkeit bereinigt werden. Möchte Pater Weijenborg Schärfen dieses Aufsatzes, die schwer zu vermeiden waren, nicht als persönliche Unfreundlichkeiten nehmen, im Gegenteil die Bemerkung erlauben, daß das ausführliche Eingehen auf manche Einzelheiten, das nicht jeder Evangelische ganz verstehen oder für nötig halten wird, nicht zuletzt auch ihm zuliebe erfolgt ist. Und sollte es ganz ausgeschlossen sein, einen, der zunächst rechte Mißtöne in das Gespräch gebracht hat, schließlich doch in das echte Gespräch mit hinzuziehen?

Buchbesprechungen

Lutherforschung heute. Referate und Berichte des 1. Internationalen Lutherforschungskongresses Aarhus, 18.—23. August 1956. Herausgegeben von teol. dr. Vilmos Vajta, Direktor der theologischen Abteilung des Lutherischen Weltbundes. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1958. 188 S. Gl. 16,80 DM.

Diesen Band so zu besprechen, wie es dem wissenschaftlichen Gewicht seiner Beiträge angemessen wäre, setzte voraus, daß man auf sehr breitem Raum in ein Gespräch mit jedem einzelnen Verfasser einträte. Über die „Berichte", die auf dem Aarhuser Lutherforschungskongreß erstattet worden sind — über die Lutherforschung in Skandinavien, Italien, den USA, England, Deutschland, Frankreich und Ungarn und über die Weimarer Lutherausgabe —, erübrigt sich natürlich eine Debatte; man nimmt sie so dankbar zur Kenntnis, wie es seinerzeit die Teilnehmer von Aarhus getan haben. Aber über die vier Grundthemen, zu denen wieder zwei oder drei Referenten das Wort ergreifen — entweder so, daß sie als Referent und Korreferent über dasselbe Thema reden (Heinrich Bornkamm und Roland Bainton über „Probleme der Lutherbiographie"), oder so, daß sie Unterthemen entfalten —, haben in Aarhus ganz ausführliche Aussprachen stattgefunden. Der Herausgeber des Berichtsbandes hat keine Möglichkeit gesehen, in ihm die Aussprache zum Niederschlag zu bringen, etwa in der Form eines Resumées dessen, was zu jedem der vier Hauptthemen gesagt worden ist (außer dem bereits genannten „Luthers Schriftverständnis", „Luthers Lehre von der Heiligung", „Luthers Lehre von der Kirche"). Der Rezensent, der den Berichtsband anzuzeigen hat, muß vollends davon absehen, auf jeden Einzelbeitrag einzugehen und über ihn kritisch zu berichten. Themen wie „Luthers Einschätzung des Johannesevangeliums" (behandelt von dem Anglikaner James Atkinson!), die „Heiligung bei Luther" (der dänische Lutheraner Regin Prenter und der englische Methodist Philip Watson) u. a. sind so vielschichtig und so problemreich, daß sich wirklich in ein paar kurzen Sätzen nichts Vernünftiges sagen läßt. Luthers Schriftverständnis ist an sich eines der vier behandelten Themen; aber es zieht sich darüber hinaus als eine Art heimliches Generalthema durch viele andere, ja beinahe alle Beiträge hindurch.

So mag also zunächst einmal ganz schlicht darauf hingewiesen werden, daß der Band erschienen ist und nun jedermann sich gut über das orientieren kann, was in Aarhus 1956 zur Sprache gekommen ist. Dann darf doch wohl festgestellt werden, daß die nun publizierten Vorträge und Berichte von Aarhus eine schöne Überschau über die Probleme geben, über die heute in der Lutherforschung verhandelt wird, und über die Lösungen, die bislang angeboten worden sind. Natürlich konnte längst nicht alles zur Sprache kommen, was in der gegenwärtigen Lutherforschung vorgeht. Ein zweiter Kongreß ist für 1960 und Münster/Westf. in Aussicht genommen; und bei den Vorplanungen mangelte es an neuen Themen nicht. Weiter: Einberufen war der Aarhuser Kongreß durch den Lutherischen Weltbund, also eine konfessional-lutherische kirchliche Organisation. Vertreten waren Lutherforscher der verschiedensten Bekenntnisse. Selbstverständlich wird in den veröffentlichten Vorträgen hier und da die konfessionelle und theologische Herkunft des Vortragenden kenntlich; in der Aussprache war es nicht anders. Gerhard Ebeling (Luthers Auslegung des 44./45. Psalms), Wilhelm Maurer (Kirche und Geschichte nach Luthers Dictata super Psalterium) und Jaroslav Pelikan (Die Kirche nach Luthers Genesisvorlesung) sind schon Forscher von je eigener Prägung, die von verschiedenen theologischen Voraussetzungen ausgehen. Aber es sind in Aarhus nicht verschiedenerlei „Lutherforschungen" einander begegnet, und der Berichtsband dokumentiert nicht ein

Nebeneinander und Gegeneinander von „Lagern" in der Lutherforschung. Vielleicht ergeben sich bei künftigen Begegnungen doch noch einmal erheblichere Spannungen; daß sie konfessionell o. ä. stark pointiert wären, so daß ein gegenseitiges Verstehen nicht mehr erwartet werden könnte, ist schwerlich zu befürchten.. Die Lutherforscher der verschiedenen Länder und aus den sehr verschiedenen Kirchen sind im Gespräch miteinander und fähig und bereit, aufeinander zu hören. Man hat, wenn man Aarhus mit erlebt hat, und wohl auch dann, wenn man sich nur mit Hilfe des Berichtsbandes ein Bild von den Aarhuser Verhandlungen hat verschaffen können, guten Grund zu der Hoffnung, daß die Lutherforschung heute, wo und von wem auch immer getrieben, sich wechselseitig befruchten wird.

Markkleeberg/Leipzig Franz Lau

Thulin, Oskar: Martin Luther. Sein Leben in Bildern und Zeitdokumenten. München, Berlin: Deutscher Kunstverlag (1958). 112 S., 70 Bildseiten, 5 S. Anm. Gl. 17,— DM.

Der Autor dieses Buches ist der weithin bekannte langjährige Direktor der Lutherhalle in Wittenberg, Prof. D. Dr. Oskar Thulin. Er ist als ausgezeichneter Kenner der Reformationszeit, namentlich der Kunst des Reformationszeitalters, ausgewiesen durch eine Fülle kleinerer und größerer Veröffentlichungen. Vor nicht langer Zeit hat er sein großes Buch über Cranach-Altäre herausgebracht. Das jetzt vorliegende Lutherbuch ist keine Lutherbiographie im landläufigen Sinne des Wortes. D. h.: es ist keine eigene Darstellung von Luthers Lebensgang geboten. Eine Menge Daten sind zusammengestellt, nicht nur solche unmittelbar aus der Vita Luthers, sondern auch andere, die sich auf Ereignisse der Zeit beziehen, die mehr oder weniger mittelbar Luther berühren oder für das Verständnis seines Lebens wichtig sind. Im übrigen sind Texte zusammengestellt, die miteinander verbunden einen Bericht über Luthers Leben ergeben. Die Briefe und die Tischreden, auch andere Schriften Luthers sind ausgeschöpft. Hier und da kommen Zeitgenossen Luthers mit charakteristischen Berichten und Äußerungen zu Worte. Dezent angebrachte Zahlen weisen auf einen Anmerkungsanhang hin (in dem Fall ist es gut, daß die Anmerkungen nicht gleich am Fuß der Seite erscheinen), in dem die genauen Fundorte nachgewiesen werden. Zu den Quellenauszügen kommen die Bilder, die nun Thulin in großer Kenntnis des vorhandenen und des verfügbaren Materials sehr geschickt zusammengestellt hat. Wer wäre berufener gewesen als er, das geeignete Bildmaterial zum Leben Luthers zusammenzutragen! Der kleinere Teil der Bilder ist in den Text eingefügt, den größeren Teil derselben bringt ein besonderer Bildanhang. Es ist alles Wichtige geboten; der Rezensent vermißt jedenfalls nichts Erhebliches. Natürlich ist das Buch nicht in erster Linie für Reformationshistoriker vom Fach bestimmt, sondern für einen sehr weiten Leserkreis. Da es ausgezeichnet gedruckt und bestes Papier verwendet ist und der Umschlag schon sehr für es wirbt, wird es hoffentlich stark auf sich aufmerksam machen und viele Leser oder noch besser: viele regelmäßigen Benutzer finden.

Markkleeberg/Leipzig Franz Lau

Festgabe Joseph Lortz. Herausgegeben von Erwin Iserloh und Peter Manns. I. Reformation. Schicksal und Auftrag. II. Glaube und Geschichte. Baden-Baden: Bruno Grimm 1958. XXII, 586 und 590 S. Lw. 69,— DM.

Am 13. Dez. 1957 ist Joseph Lortz, jetzt Professor an der Universität Mainz, 70 Jahre alt geworden. Wie weite Kreise sein vor rund zwanzig Jahren erschienenes großes Werk „Die Reformation in Deutschland" (1939 und 1940, jetzt ^{3}1949) gezogen hat, wird an der gewaltigen zweibändigen Festschrift deutlich, die ihm von Kollegen, Freunden und Schülern dargebracht worden ist. Die Art und Weise, in der katholische und evangelische Gelehrte sich dabei zusammengefunden haben, läßt sehen, wie stark das für die katholische Schau der Reformationsgeschichte einen Wendepunkt bildende Werk in *beide* Konfessionen hineingewirkt und Brücken geschlagen hat, die im Tiefsten erfreuen können. Daß Lortz noch

mehr ist als der Verfasser der genannten Darstellung der Reformationsgeschichte, daß sein Forschungsgebiet einen weiten Radius hat, lassen die Herausgeber in einer umfangreichen Einleitung deutlich werden.

Einen Überblick über die Fülle der Beiträge zu geben, ist hier nicht möglich. Der I. Band bringt natürlich i. w. reformationsgeschichtliche Themen. Aber man findet in ihm auch Aufsätze über Kardinal Newman (Matthias Laros und Werner Becker), über das Petrusamt in der Frühkirche (Otto Karrer). Der zweite Band ist hinsichtlich der Thematik seiner Einzelbeiträge so vielgestaltig, daß es Willkür wäre, einzelne Titel herauszugreifen und anzuführen. Über Gregor von Nyssa und Franz von Assisi ist geschrieben und über Probleme der Kirchengeschichte Portugals und Litauens. Die Reformation kommt noch einmal ins Blickfeld mit einem Aufsatz von Ludwig Petry: „Die Reformation als Epoche der deutschen Universitätsgeschichte. Eine Zwischenbilanz."

Hier im Luther-Jahrbuch kann lediglich auf die Aufsätze etwas ausführlicher eingegangen werden, die unmittelbar das Thema Luther berühren. *Walter von Loewenich* schreibt über „Reformation und Revolution?" (5—13) und legt dar, daß die Reformation ihrer Intention nach gewiß nicht Revolution war, in ihrem Ergebnis freilich auch wieder nicht Reformation im Sinne einfacher Rückkehr zum Urchristentum. Das revolutionierende Moment läßt sich im Ansatz doch nicht verkennen; und ein echtes Bekenntnis zu ihr muß sich auch den Satz Schleiermachers zu eigen machen: „Die Reformation geht weiter." Die Untersuchung von *Erwin Iserloh* „Luther-Kritik oder Luther-Polemik" (15—42) enthält eine Auseinandersetzung mit Reinhold Weijenborgs „Miraculum a Martino Luthero confictum explicatne ejus reformationem?" und „Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise." Der katholische Verfasser urteilt in der Form wesentlich schärfer als der Rezensent in seinem Aufsatz über Weijenborgs Arbeiten, der oben S. 64 ff veröffentlicht ist: „Eine geradezu unvorstellbare monomanische Konsequenzmacherei verstellt den Zugang zur historischen Wahrheit... Dazu arbeitet Weijenborg mit Syllogismen, die offensichtlich mit den einfachsten Regeln der logica minor in Konflikt stehen" (29). Die Staupitzarbeit Weijenborgs ist nur insoweit besprochen, als sie sich auf Luther bezieht; der Ordensstreit bleibt außerhalb. Hauptanliegen ist dem Verf., der Meinung vorzubeugen, als würde durch Weijenborg eine oder gar die maßgebende katholische Ansicht vorgetragen. „Das würde nicht zuletzt die Lebensarbeit des Mannes in Gefahr bringen, der in dieser Festschrift geehrt werden soll" (42). — Interessant sind die Ergebnisse des Aufsatzes von *Hans Wolter S. J.*: „Gestalt und Werk der Reformatoren im Urteil des Hl. Ignatius von Loyola" (43—67): Luther wird im Schrifttum des Ignatius nur ein einziges Mal erwähnt; Ignatius hat keine einzige Lutherschrift gelesen; von den Lutherkommentaren des Cochläus hat man in Rom bei der Gesellschaft schwerlich etwas gewußt; von Luthers Tod findet sich in der Korrespondenz keine Spur. Ignatius kennt nur die eine große Flut des Irrtums; Einzelnes interessiert ihn nicht.

Zwischen den katholischen und den eigentlichen evangelischen Mitarbeitern steht *Max Lackmann* mit einer sehr sorgfältig gearbeiteten Untersuchung „Thesaurus Sanctorum. Ein vergessener Beitrag Luthers zur Hagiologie" (135 bis 171). Mit großem Scharfsinn stellt Lackmann heraus, daß im reformatorischen Schrifttum (insbes. in dem Luthers) zwischen 1517 und 1534 immer noch der thesaurus sanctorum anerkannt ist als „der Schatz des allein genügenden und kräftigen Liebesopfers des Gottmenschen Jesus Christus, der sich im andauernden Liebesopfer aller seiner Heiligen überreich *vermehrt*" (Sperrung vom Rez.; 168). Natürlich beklagt Lackmann dann tief Luthers Abwendung von seinem gesunden hagiologischen Ansatz und seine Hinwendung zu einer exclusiven Deutung des „Christus solus". Wäre nicht aber doch stärker zu bedenken, daß die Ansätze für Luthers Abkehr von der Heiligenverehrung schon in ganz früher Zeit liegen (vgl. 159)?

Die beiden evangelischen Systematiker, die an der Festgabe mitgearbeitet haben, Paul Althaus und Ernst Kinder, behandeln je eine Thematik, die kontroverstheologisch relevant ist, ohne sie kontroverstheologisch zu entfalten. *Ernst Kinder* handelt über „Die Verborgenheit der Kirche nach Luther" (173—192) und stellt klar, daß Luther nicht zwei Kirchen kennt, eine sichtbare und eine unsichtbare, sondern daß das, was im Allerinnersten die eine Kirche zur Kirche Jesu Christi macht, verborgen ist und geglaubt werden muß. — Ganz besonders interessant ist die auslegungsgeschichtliche Untersuchung von *Paul Althaus:* „Liebe und Heilsgewißheit bei Martin Luther. 1. Joh. 4, 17 a in der Auslegung Luthers" (69 bis 84). Es bedeutet für Luther eine echte Schwierigkeit, daß an dieser Schriftstelle die Heilsgewißheit auf die Liebe gestellt wird, und zwar nicht auf die Liebe Gottes zu uns (so Luthers frühestes Verständnis der Stelle), sondern auf die Liebe der Christen. Wenn Luther 1532 eine doppelte Freudigkeit unterscheidet, gegenüber Gott und gegenüber Satan, Tod, Welt und dem Nächsten, so sei das nicht textgemäß; freilich könne Luther sich dabei auf Paulus berufen. Gegen Ende seines Lebens hat er — in echtem Schriftgehorsam, trotz der sich für ihn ergebenden theologischen Schwierigkeiten — den Text auf die Zuversicht Gott gegenüber bezogen und in seinem echten Sinn ausgelegt.

Es ist schmerzlich, daß an dieser Stelle mehr über die reiche Festgabe nicht gesagt werden kann. Die zwangsläufig übergangenen Themen sind größtenteils außerordentlich anziehend. Nicht alle, aber die meisten Beiträge sind in deutscher Sprache abgefaßt. Theodor Heuß widmet dem Jubilar zu Beginn warme und schöne Worte. Daß die Festgabe im Luther-Jahrbuch besprochen wurde, möchte als ein Dank für die reichen Anregungen verstanden werden, die das Lebenswerk von Joseph Lortz auch der evangelischen Lutherforschung in Deutschland gegeben hat.

Markkleeberg/Leipzig Franz Lau

Bizer, Ernst: Luther und der Papst. München: Kaiser 1958. 56 S. 3,50 DM. = Theologische Existenz heute. Neue Folge Nr. 69.

In seinem 1957 erschienenen Buch „Fides ex auditu", das im Luther-Jahrbuch 1959 (154 ff) angezeigt ist, hat Bizer eine eigene Darstellung des Werdens von Luthers Erkenntnis der neuen Gerechtigkeit gegeben und ist er zu dem Ergebnis gekommen, daß Luther den entscheidenden Durchbruch tatsächlich erst 1518 oder 1519 erfahren hat, so, wie es in seinem berühmten Selbstzeugnis von 1545 gesagt ist. Von daher ergab sich die weitere These Bizers, daß die Entdeckung zu Röm. 1, 17 Luther zu seinem Kampf gegen das Papsttum den Anstoß gegeben habe, m. a. W., daß Luther erst nach 1518 bzw. 1519 zum regelrechten Angriff auf das Papsttum übergegangen ist. Das war in dem Buche von 1957 mehr behauptet und aus dem anderen Sachverhalt gefolgert als bewiesen. Das vorliegende Heft will den Beweis nachholen. Mit großer Sorgfalt geht Bizer die Einzelzeugnisse durch und zeigt er zunächst, daß Luther in den Operationes in Psalmos alles andere als ein Rebell gegen das Papsttum ist. Und noch in den Acta Augustana erkennt er die römische Autorität an in Analogie zu der des Kurfürsten von Sachsen, freilich nicht in einem höheren Sinn. Natürlich bedeuten diese und die weiteren Schriften (Unterricht auf etliche Artikel, die ihm von seinen Abhörern aufgelegt und zugemessen werden, 1519; Wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig, 1520; Antwort auf die Epitome des Silvester Prierias, 1520; Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520) eine Vorbereitung auf den Generalangriff. Aber erst nach Erlaß der Bannandrohungsbulle wird Luther klar und sagt Luther ganz klar, daß Menschenrecht in der Kirche notwendig Teufelsrecht ist und der Papst als Antichrist angesehen werden muß. Auch auf die weiteren Perioden des Kampfes 1536 ff und 1545 ff geht Bizer ausführlich ein. In der Rückschau wird Luther nach Bizer deutlich, daß er zwar rasch begriffen habe, daß der Papst nicht iure divino das Haupt der Kirche sei, aber erst

sehr allmählich die notwendige Konsequenz gezogen habe, daß das Papsttum dann vom Teufel sein müsse. — Es ist nicht viel zu der Schrift von Bizer zu sagen. Die Linie der Entwicklung ist deutlich und einleuchtend herausgearbeitet. Man kann fragen, ob in den frühen Zeugnissen nicht doch eine Kampftaktik mit im Spiele und der Gegensatz gegen das Papsttum schon schärfer ist, als es die Äußerungen Luthers scheinen lassen möchten. Aufs ganze gesehen scheint dem Rezensenten die von Bizer gegebene Darstellung treffend. Die Frage, was in Luthers Papstkritik überholt und was an ihr überzeitlich ist, ist nicht in der Weise gestellt wie in dem im Luther-Jahrbuch 1959 (56 ff) veröffentlichten Aufsatz von Erwin Mülhaupt. Zu einem wesentlichen anderen Ergebnis als zu dem Mülhaupts — das Wesentliche gilt auch heute noch — könnte Bizer auf Grund seiner historischen Darstellungen schwerlich kommen.

Markkleeberg/Leipzig Franz Lau

Börsch, Ekkehard: Geber — Gabe — Aufgabe. Luthers Prophetie in den Entscheidungsjahren 1520—25. München: Kaiser 1958. 131 S. 9,— DM. Gr. 8°. = Forschungen zur Gesch. und Lehre des Prot. 10. Reihe, Bd. 13.

Seit dem lebhaften Eintreten H. Barges für Andreas Bodenstein aus Karlstadt (2 Bände 1905) hat das Thema „Luther und die Schwärmer" Geschichtsforscher und Systematiker (K. Holl, O. Scheel, W. Maurer, K. G. Steck) auf den Plan gerufen und ist das Gespräch über echten und falschen Prophetismus nicht mehr verstummt (Franz Lau, Die prophetische Apokalyptik Müntzers und Luthers Absage an die Bauernrevolution in der Gedenkschrift für W. Elert, E. Schott, R. Prenter). Es ist die Frage um den Geist, seinen Ursprung, seine Wirkungsart. Es ist die Frage des kompromißlosen Kampfes, den Luther als „Geistträger" gegen Freunde und Schüler als „Geistträger" führte.

Ist die Erneuerung der Kirche eine Forderung des Geistes, muß man sich absetzen von der Tradition, vom opus operatum, vom Dienst des Buchstabens. Das aber gerade wollten Anfang 1522 Luthers Mitarbeiter zu Wittenberg. Sie waren sich bewußt, in den Spuren des Initiators zu gehen. War es ein Grundsatz desselben, daß die „Werke in der Liebe gehen, wenn sie nicht auf eigne Lust, Nutz, Ehre, Gemach und Heil, sondern auf andrer Nutz, Ehre und Heil gerichtet sind", stimmte Karlstadt völlig zu. Wenn dessen „Eilen zu schnell" war, so ist das nur eine formale Kritik, zu der eine tiefere Beurteilung treten muß. E. Börsch findet sie in seinem Buch in einer folgeschweren, gesetzlichen Verlagerung des Schwerpunktes des Evangeliums. Dessen entscheidende Bedeutung liegt nicht darin, daß Jesus novam legem gebracht hätte oder more historico verstanden werden dürfte, sondern daß er einfach die Gabe Gottes ist (22—24. 41—43); er ist sie als Befreier von „Gesetz" und „Ordinanz" (45—48). Der Irrtum Karlstadts ist, daß er die Befreiten wieder an ein bestimmtes Tun binden, ihnen einen Gewissenzwang auflegen will. So zeigt er, daß er mit Luther das grundlegende Verständnis des Evangeliums nicht teilt. Noch weniger tat es Thomas Müntzer, der „ein neuer türkischer Kaiser werden wollte" (Vom Krieg wider die Türken 1529). Wie Luther sich von Karlstadt durch dessen oberflächliche Abendmahlslehre abgestoßen fühlte, so von Müntzer durch den selbstherrlichen Anspruch, allein den Geist zu besitzen und also auch das rechte Werk Gottes zu treiben. Auf diesem Felde war die Auseinandersetzung erbittert und schwer. Wie wird der Mensch bewahrt, seinen eigenen Geist mit dem Geist Gottes zu verwechseln? Durch die rechte „Ordnungslehre" (49). Dadurch, daß er von den „äußeren Stücken" sich nicht unabhängig macht, sondern entscheidend an Wort und Sakrament sich bindet. Dabei kann es trotzdem geschehen, daß der Geist dem Worte nicht folgt. „Aanden er ikke bundet i ordet, men beholder sin suveränitet over ordet. Vi bemærker her, at polemikken mod svärmerne ikke faar Luther til at skyde tanken om aandens suveränitet og det ydre ords utilsträkkelighed til side" (R. Prenter II, Kopenhagen 1946, 255: Der Geist ist nicht im Wort gebunden, sondern behält seine Souveränität über

das Wort. Wir bemerken hier, daß die Polemik wider die Schwärmer Luther nicht dazu brachte, den Gedanken von der Souveränität des Geistes und der Ungenügsamkeit des äußeren Wortes beiseite zu schieben).

Müntzer berief sich auf den Geist, als er eine soziale Reform anstrebte und zum politischen Aufrührer wurde (118), ausgehend von der den unwürdigen und fürchterlichen Leibeigenschaftsverhältnissen entsprungenen Vorstellung: Fürstengewalt ist an sich Tyrannei (K. Holl, Gesammelte Aufsätze I, 455). Wie stand Luther zur Fürstengewalt? „Liebe Fürsten und Herren darnach wißt euch zu richten, Gott will es nicht länger haben: Man wird nicht, man kann nicht, man will nicht eure Tyrannei und Mutwillen die Länge leiden; es ist jetzt nicht mehr eine Welt wie vor Zeiten, da ihr die Leute wie das Wild jagtet und triebet; darum laßt euren Frevel und Gewalt" (Von weltlicher Obrigkeit). So scharf konnte Luther den Herren in das Gewissen reden! Wie geht die Meinung, die ihn einfach als Konservator des Bestehenden ansieht, an der Wirklichkeit vorbei! Luther, ob schon aus freiem Bauernblut entsprossen, war mit seinem Herzen bei den Unterdrückten. Diesen Zug hat Börsch nicht deutlich genug aufgezeigt. „Der gemeine Mann ... hat redlich Ursache, mit Flegel und Kolben dreinzuschlagen, wie der Karsthans droht" (Eine treue Vermahnung). Vor Gewalt und Revolution aber hat er aus tiefer Einsicht, die ihm damals (1522) schon aufgegangen war, gewarnt. Aufruhr hat keine Vernunft und geht gemeiniglich mehr über die Unschuldigen denn über die Schuldigen! „Herr Omnes vermag solche Unterschiede der Bösen und Frommen weder zu treffen noch zu halten, schlägt in den Haufen, wie es trifft". Darum kann Luther, der der revolutionierenden Kraft des Wortes alles zutraut, so weit gehen, daß er schreibt: „Ich halte mit dem Teil, der Aufruhr leidet, wie ungerechte Sache er immer habe, ich will wider den Teil sein, der Aufruhr macht, wie rechte Sache er immer habe". Wir haben ja Erlaubnis uns auszudenken, vor wieviel Blut und Leiden das Volk bewahrt geblieben wäre, wenn es nicht Müntzer, sondern Luther gefolgt wäre. Keinesfalls möchte ich aus der damaligen Situation heraus mit Börsch vom Fürsten sagen, daß „er mehr oder weniger zufällig die Macht besitzt" (91). Wir Heutigen stehen unter der Einwirkung des von H. Grotius herkommenden Liberalismus. — Die Frage nach dem Regiment Gottes in der Geschichte empfängt von daher ihre verschiedene Tönung. Solche oder solche Staatsgewalt, solcher oder solcher Kriegsausgang ist nicht (bloß) das zufällige Ergebnis bestimmter Entwicklungen. Börsch bemerkt mit Recht, daß nach Luther Gott „durch Mittel der Kreaturen" wirkt (76). Zu einer spannungslosen Existenz kann auch Luther nicht führen; das geht über menschliche Kräfte. (Er rät der politischen Führung zu folgen, wenn man nicht urteilen kann, ob der Krieg gerecht ist oder nicht; so kann man aber zu der niederschmetternden Erkenntnis getrieben werden, daß der Teufel General gewesen ist). — Daß bei ethischen Entscheidungen der Unterschied der „Ämter" nach Luther nicht übersehen werden darf, d. h., daß es ein wichtiger Unterschied ist, ob ich nur für mich oder auch für andere Verantwortung trage, ist gerade heute von höchster Wichtigkeit in den Fragen der Nation, z. B. des militärischen Status. Luther: Zugleich Übel und Unrecht leiden und Übel und Unrecht strafen; mit dem einen siehst du auf dich, mit dem anderen auf den Nächsten und auf das Seine (Von weltlicher Obrigkeit). Daß der Liebesdienst die Klammer um beides ist, hat Börsch wohl gesehen (76—78). Man wird auch darin zustimmen, daß 1520—25 die Entscheidungsjahre der Reformation sind. Der christozentrische Charakter der Theologie Luthers ist richtig erfaßt.

Der Verfasser weist auf etliche Stellen hin, da die Haltung Luthers kaum befriedigt. Er legt nicht fertige Lösungen vor; vielmehr erspart er seinen Lesern in keiner Weise den schweißtreibenden Weg in die mächtige Problematik der Dinge, Entwicklungen und Personen. Er nötigt zu neuer, vielleicht gründlicherer Lektüre der frühen Schriften des Reformators. Und solche Nötigung ist zweifellos ein gutes Werk.

Pfarrkirchen/Ndb. Robert Dollinger

Heintze, Gerhard: Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium. Kaiser: München 1958. 292 S. 13, 20; Gl., 15,80 DM. Gr. 8° = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protest., 10. Reihe, Band XI.

Dem Hildesheimer Predigerseminardirektor ist es mit seiner Göttinger Doktorarbeit gelungen, nicht nur eine Lücke in der Lutherforschung schließen zu helfen, sondern auch „die Besinnung voranzutreiben, was es heute praktisch heißt, Gesetz und Evangelium zu predigen" (Vorwort). Dabei gibt Heintze deutlich zu erkennen, daß er auch an dem systematisch-theologischen Streit um die Kardinallehre Luthers nicht unbeteiligt ist.

Die Untersuchung zeichnet sich durch Klarheit, Umsicht und Zielstrebigkeit des Gedankenganges aus. Zunächst werden aktuelle, d. h. innerprotestantisch-konfessionelle und systematisch-theologische, sowie literarische und methodische Vorfragen geklärt: Kap. I „Der Ort der Fragestellung" (11—29), Kap. II „Die bisherige literarische Behandlung der Predigt Luthers von G. und E." (30—41) und Kap. III „Methodologische Vorfragen" (42—49). Sodann erfolgt eine allgemeine Grundlegung, die in Kap. IV „die Bedeutung von Textgebundenheit und Rücksicht auf die Gemeindesituation für Luthers Predigt von E. u. G." (50—65) und in Kap. V „Luthers grundsätzliche Äußerungen über die Aufgabe der Predigt von G. u. E." (66—101) erörtert. Die „Hauptaufgabe dieser Arbeit" sieht H. darin, „Luthers praktisches Verfahren bei der predigtmäßigen Auslegung solcher Texte, die in besonderer Weise einen Bezug zum Problem G. u. E. haben, zu untersuchen" (102). „Als solche Texte bieten sich in erster Linie ausgesprochene ‚Gesetzes'- bzw. paränetische Texte an" (47 f). Diese Aufgabe wird in Kap. VI—VIII durchgeführt. Kap. VI behandelt „Luthers Predigt über den Dekalog" (102 bis 146), vor allem über das 1. Gebot (113—136). Kap. VII (147—211) untersucht „Luthers Predigt über die Bergpredigt und über das doppelte Liebesgebot" unter Einbeziehung seiner „Predigt *über* die Unterscheidung der beiden Regimente" (179—211), während Kap. VIII „Luthers Predigt über die Passion Christi" (212—256) darstellt. Im abschließenden Kap. IX faßt H. das Ergebnis seiner Untersuchung zusammen und versucht, es mit Luthers *lehr*mäßiger Unterscheidung von G. u. E. auszugleichen: „Das Ineinander von G. u. E. im Vollzug der Predigt in seinem Verhältnis zur Lehre von der Unterscheidung von G. u. E." (257—283).

Das Buch enthält eine Fülle von Beobachtungen und Erkenntnissen, auf die hier dankbar aufmerksam gemacht sei. Das, worin der Verf. den hauptsächlichen Ertrag der Untersuchung sehen dürfte, läßt sich vielleicht wie folgt zusammenfassen. Alle herangezogenen Predigten Luthers sind nicht *hauptsächlich* durch die Unterscheidung von G. u. E. bestimmt, sondern lassen sich durch das programmatische Wort „Nihil nisi Christus praedicandus" (68 u. ö.) kennzeichnen. Stehen die Predigten vor 1522 im Zeichen der evangelischen Buße, der Christus zunächst als donum und dann als exemplum nahegebracht wird (77 f), so nötigen später die trüben Erfahrungen bei den Visitationen und mit den Antinomern Luther dazu, das pädagogische Nebeneinander und Miteinander von G. u. E. zu betonen (81 f). Aber auch hier erweist sich, „daß die Textbindung für Luther schwerer wiegt als das dogmatische bzw. homiletische System" (101). Mehr noch, die Predigten über „Gesetzes"- und paränetische Texte zeigen eindeutig, daß hier stets das Evangelium das Gesetz umschließt bzw. dieses jenem dient. „Zur gesamten Dekalogauslegung ist abschließend festzustellen, daß sie durchgängig von dem als Verheißung verstandenen 1. Gebot her bestimmt ist, selbst wo Luther — wie in den Katechismuspredigten und im Kl. Katechismus — die Absicht einer pädagogisch-gesetzlichen Auslegung leitet" (146). Zur Bergpredigt und zum doppelten Liebesgebot: Luther spricht immer wieder unbefangen davon, daß das ‚Evangelium' oder ‚Christus' unser Verlorensein als Sünder enthüllt. Die Gemeinde braucht und soll, wenn von der Gesetzesauslegung durch Christus bzw. das Evangelium die Rede

ist, das sonst gepredigte eigentliche Amt Christi nicht vergessen. Es wird in der Auslegung keineswegs unterstrichen, daß Christus hier ein ‚fremdes' Amt führt. Vielmehr ist der Inhalt der verdammenden Gesetzesforderung nur zu verstehen von der Voraussetzung des eigentlichen Kerns der Evangeliumsbotschaft aus, und gerade von daher erhält das Urteil seine besondere Schärfe und Unabdingbarkeit. Und umgekehrt bleibt das Verdammungsurteil niemals das letzte Wort, sondern es wird immer zugleich von ihm fort auf die Verheißung des Evangeliums verwiesen" (174). Ähnliches gilt für Luthers Predigt über die Unterscheidung der beiden Regimente (191—97). Er hat gerade „als Prediger des Evangeliums" nicht selten „zu konkreten Fragen, die in den Bereich des weltlichen Regimentes fallen", Stellung genommen „und dabei den inneren Zusammenhang seiner jeweiligen Entscheidung bzw. seines Ratschlages mit dem eigentlichen Verkündigungsauftrag des Evangeliums in der Regel deutlich sichtbar werden" lassen (208). Für die Passionspredigt Luthers ist kaum die Unterscheidung von G. u. E., sondern nur die Abfolge und die Einheit von donum und exemplum, von evangelischem Indikativ und Imperativ maßgebend. „Gerade von der Predigt des exemplum der Person Christi gilt, daß hier der Imperativ nicht nachträglich zum Evangelium hinzutritt, sondern eine Form der Evangeliumsverkündigung ist" (247, vgl. auch 256).

Das Ineinander von G. u. E. im Vollzug der *Predigt* macht alle drei Bräuche des Gesetzes fraglich, nicht nur den von Luther selbst nicht vertretenen tertius usus. Deshalb empfiehlt H., lieber vom usus elenchticus evangelii, vom proprius usus evangelii und vom usus practicus zu sprechen (vgl. 257—260). Die drei Bräuche sind im Grunde nur „verschiedene Aspekte ein und derselben Evangeliumsbotschaft. Und welcher Aspekt jeweils in den Vordergrund gerückt wird, liegt nicht nur am jeweiligen Charakter des Textes und auch nicht nur an der den Prediger bei der jeweiligen Aussage leitenden Absicht, sondern ebenso an der Art und Weise, wie das gepredigte Wort vom Hörer aufgenommen wird, ob als demütigendes oder tröstendes oder wegweisendes Wort". „Eigentliches Subjekt der verschiedenen ‚usus' ist nicht der Mensch — weder der Prediger noch der Hörer —, sondern Gottes heiliger Geist" (260). In diesem Ineinander von „Gesetz" und „Evangelium", wie es sich in der Predigt des *einen* Wortes (vgl. etwa 264, 18 f) vollzieht, hat und behält auch die scharfe *lehr*hafte Spannung von Gericht und Gnade ihre Funktion. Denn es „besteht ein tiefer innerer Zusammenhang zwischen dem lehrmäßigen Festhalten an der bleibenden Dialektik von G. u. E. und Luthers Grundverständnis des Handelns Gottes mit dem Menschen, wie es ihm gerade vom innersten Kern des Evangeliums her offenbar geworden ist ... Gott verbirgt seine Gnade unter seinem Gericht, seine Liebe unter seinem Zorn" (266). Diese dialektische Zusammengehörigkeit von Zorn und Gnade meint das Programm: „Nihil nisi Christus sit praedicandus" (vgl. 283).

Das Buch von H. hat nicht nur der homiletischen Arbeit viel zu sagen, sondern wird auch das systematisch-theologische Gespräch über Gesetz und Evangelium befruchten. Aber sein Ergebnis wird doch ergänzt werden müssen. Daß H. seine eigene systematisch-theologische Position, die der Auffassung Karl Barths näher steht als die Betonung des scharfen Unterschieds von G. u. E., nicht verschweigt, ist natürlich und berechtigt. Doch sollte es dem Vf. zu denken geben, daß das Ergebnis so eindeutig dem eigenen systematischen Verständnis entgegenkommt. Wie auf so manchen Forschungsgebieten, so ist auch und gerade in dem vielschichtigen, aus verschiedenen Konzeptionen immer neu gestalteten Verständnis von G. u. E. Luthers Theologie und Predigt nicht auszuschöpfen, ja noch nicht einmal in allen wesentlichen Zügen erfaßt. Er ist voller Widersprüche, weil er überreich ist. Angesichts dieser Lage erscheint die von H. getroffene Auswahl von Predigten nicht nur (mit gutem Recht!) als begrenzt, sondern auch als einseitig. Gewiß ist es überaus wertvoll, daß er so gründlich den Ertrag der Predigten, die Gesetzes- und paränetische Texte behandeln, herausge-

arbeitet hat. Aber schon seit Bornkamms Untersuchungen über „Luther und das AT" und Joests Buch über den tertius usus und die Paränese wissen wir, wie stark Luther das Gesetz (wie überhaupt das AT) „evangelisch" neu interpretierte bzw. die Paränese im usus practicus evangelii übte. Hier war also von vornherein ein Befund zu erwarten, der nicht so sehr von *Gesetz und* Evangelium, sondern vom christologisch-prophetisch erschlossenen „Gesetz" bzw. vom Indikativ und Imperativ des Evangeliums handelt. Deshalb ist es vom Thema her zu wünschen, daß in erster Linie solche Predigten ausgewertet würden, deren Texte bereits „thematisch" von Gesetz und Evangelium, Gericht und Gnade, Mose und Christus, Altem Bund und Neuem Bund, Buchstabe und Geist usw. handeln. Wir denken z. B. an Joh 1, 17 (WA 46, 657 ff; 45, 413 ff), 2 Kor 3, 3—9 (WA 41, 428 ff; 49, 167 ff), Gal 3, 23 ff (WA 36, 8 ff; 41, 493 ff; 46, 113 ff), Hebr 8, 5 ff. (WA 45, 397 ff). Heb 9, 11—16 (WA 17 II 227 ff; 47, 693 ff) und 1 Kor 15, 55—57 (WA 36, 689 ff). Hier zeigt sich — im Unterschied zu Heintzes zusammenfassendem Urteil (257) —, daß Luther nicht wenige Male das scharfe discrimen, d. h. das Nacheinander, Gegeneinander und Zusammenwirken der beiden Worte Gottes (mehr oder weniger) gemeindemäßig *gepredigt* hat. Noch eine weitere Ergänzung des Befundes erscheint notwendig. Luther hat nicht nur in seiner Textgebundenheit das Lehrschema vom discrimen oftmals im Vollzug der Predigt nicht durchgeführt, sondern auch das genaue Gegenteil getan. So hat er z. B. in der Ostermontagpredigt 1529 (WA 29,281 ff) an Hand des wenig geeigneten Textes (der Stein vor des Grabes Tür) recht lehrhaft den Gegensatz von G. u. E. vor der Gemeinde ausgebreitet.

Luthers Predigt vom Gesetz und Evangelium läßt sich nicht einseitig aus dem demütigenden, tröstenden und wegweisenden Evangelium deuten, denn es ist nicht zu übersehen, daß er auch über das Gesetz und das Evangelium so predigte, wie er davon lehrte.

Leipzig **August Kimme**

Lohse, Bernhard: Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1958. 141 S. Brosch. 13,50 DM. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 8.

Der Verfasser dieser von der Hamburger Theologischen Fakultät angenommenen Habilitationsschrift ist bereits durch seine Dissertation über „Das Passahfest der Quartadecimaner" (Gütersloh: Bertelsmann 1953) bekannt geworden. In der Einleitung seiner neuen Arbeit stellt er fest: „Die Lutherforschung hat sich mit dem Problem der ratio in der Theologie Luthers bisher verhältnismäßig wenig befaßt" (7). A. Lunn: „The Revolt against Reason" (1950) trägt nur Denifles These von der heillosen Verdammung der Vernunft durch Luther in veränderter Gestalt vor. Die einzige sich mit dem Problem der ratio bei Luther umfassend beschäftigende Untersuchung, Karl Stürmers Heidelberger Dissertation „Gottesgerechtigkeit und Gottesweisheit bei Martin Luther" (1939) ist zu schematisch. Mit Anerkennung spricht Lohse von Bengt Hägglunds Arbeit „Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition" (1955). Es hat wohl seine guten Gründe, daß die Ergebnisse der bisherigen Forschung so wenig befriedigen: Die Problematik ist ungewöhnlich verwickelt. Auf der einen Seite steht die bekannte Verwerfung der Vernunft durch L. als des Teufels Hure (72). Auf der anderen Seite verweist L. das gesamte weltliche Leben immer wieder in die Zuständigkeit der ratio. Freilich: allzu bekannt ist Karl Holls These (99), daß L. zwar immer wieder von der Vernunft spreche, aber tatsächlich stets an die christlich bestimmte Vernunft denke, die praktisch mit dem christlichen Liebesgebot identisch sei. In Anknüpfung daran hat Gunnar Hillerdal (Gehorsam gegen Gott und Menschen, 1955) bei L. zwischen zwei Arten der Vernunft unterschieden, der des natürlichen Menschen und der des Glaubens. Doch die Frage, in welchem Sinne sich L. in Worms neben der Hl. Schrift auch auf die „ratio evidens" berufen habe, ist dadurch doch noch nicht entschieden (106 f; da auch Hinweis

auf andere Lutherstellen); und Lohse akzeptiert die These, so wie sie Holl aufgestellt hat, auch nicht. So greift man mit Spannung zu der vorgelegten Untersuchung. Wird Lohse und wie wird er die Schwierigkeiten meistern?

Die Untersuchung ist sehr klar aufgebaut, und der Stoff ist straff durchgegliedert. Ein erster Teil heißt: „Luthers Auffassung von der ratio in ihrem Werden." Im einzelnen ist darin gehandelt über die ratio in den Randbemerkungen zu Augustin und Petrus Lombardus (1509—1510), den Neuansatz in der Psalmenvorlesung (1513—1515) und die endgültige Neufassung der ratio in den Vorlesungen über den Römerbrief (1515—1516), den Galaterbrief (1516—1517) und den Hebräerbrief (1517 bis 1518). Im zweiten Teil „Luthers Auffassung von der ratio in systematischem Zusammenhang" muß Verfasser freilich noch viel mehr Lutherzeugnisse ausschöpfen. Als besonders klar und systematisch beurteilt er L.s Reden (in der in Rede stehenden wie in anderer Hinsicht) in der Schrift von den Mönchsgelübden von 1522 (65.80). In „De servo arbitrio" spitzt L. seine Äußerungen in einer Hinsicht (die Vernunft muß urteilen, daß es keinen Gott gäbe; 63) besonders scharf zu. Die Abschnitte des zweiten Teiles handeln von der ratio des Menschen im Urstand, der ratio des natürlichen Menschen nach dem Fall, der ratio des Menschen unter der Offenbarung und der Aufgabe der ratio in der Welt. Nachdem schon an zwei Stellen des geschichtlichen Teiles von der erleuchteten ratio geredet worden war, liegt nun auf dem ganzen Abschnitt C und insbesondere auf den Punkten 4 (Die ratio im Akt des Glaubens) und 7 (Die durch den Glauben erleuchtete ratio) ein besonderer Nachdruck.

Daß der Schlußteil „Die Einheitlichkeit von Luthers dialektischen Aussagen über die ratio" kaum mehr als eine Seite umfaßt, ist kaum zufällig und von ungefähr. Der Gesamteindruck der Untersuchung ist bestimmt von der Dialektik der Rede Luthers, von den Gegensätzlichkeiten und Widersprüchlichkeiten der Einzelaussagen. Interessant ist die Feststellung: „Durch die Vernunft, die bei Adam vor dem Sündenfall erleuchtet war, wie auch durch den lauteren Willen war der Mensch das Ebenbild Gottes" (56). Wären Vernunft und Wille durch den Sündenfall in gleicher Weise korrumpiert, ergäbe sich natürlich eine klare Aussage über den Verlust der Gottebenbildlichkeit mit dem Fall. Aber neben Aussagen, die auf eine Gleichung voluntas + ratio = liberum arbitrium hinauslaufen (70), stehen andere, die besagen, daß die Vernunft nicht in der gleichen Weise pervertiert ist wie der Wille (54). Auf der einen Seite ist von L. der Vernunft nach dem Fall ein doch recht erhebliches Maß von Gotteserkenntnis zugestanden (59); demgegenüber stehen Aussagen (z. B. in De servo arbitrio, aber auch in der Auseinandersetzung mit Cicero in der Genesisvorlesung; 63), daß die Vernunft zu dem Ergebnis kommen könne, daß es überhaupt keinen Gott gibt bzw. daß die Philosophie nichts Rechtes über Gott vorzubringen vermöge. Spannungen finden sich auch zwischen den Aussagen Luthers über Vernunft und Gesetz. Auf die Äußerungen Luthers über die lex naturalis, die eine lex rationalis ist, geht Lohse zwar nicht ein, wie er überhaupt diese Problematik natura und ratio außerhalb seiner Erörterungen läßt. Aber daß Gesetz und ratio bei Luther weithin zusammengehören, dürfte eindeutig sein. Daneben aber ist das Gesetz „über die Vernunft hinaus" gegeben (83) und wird der Mensch von der Anfechtung, zu der ihm das Gesetz gereicht auch in seiner Vernunft befallen (86). Die Vernunft ist die Autorität für alle irdischen Dinge, auch nach dem Sündenfall (119 f), und die Offenbarung teilt nichts über den irdischen Beruf mit (125). Andererseits gilt die Rede von der Blindheit der Vernunft nicht nur im Blick auf die Sphäre des Glaubens, sondern doch wohl auch (aber welche Konsequenzen ergeben sich von daher?) in gewissem Sinne für die externae res; und in gewisser Weise wird die Vernunft durch den Glauben auch im irdischen Bereich verändert (130), indem die Vernunft vor die Gottesfrage und ihr das Ansinnen gestellt wird, die weltlichen Dinge ihrer Selbstherrlichkeit und Eigenmächtigkeit zu entkleiden. Daß dem Verfasser sehr daran liegt, klar

herauszuarbeiten, daß der Glaube die Vernunft verändert (98) und sie dazu veranlaßt, Christi Worte und Werke recht zu teilen (102), ist offenkundig; aber daß L. gerade in Zusammenhängen, wo er so redet, oft gleich unvermittelt auf die bleibende Feindschaft zwischen Glaube und Vernunft zu sprechen kommt (103. 95), sieht er auch. Daß Christus sich mit der Botschaft in gewisser Weise an die Vernunft (77) wendet, daß Luther sich in Worms *neben* der Hl. Schrift *auch* hellen Vernunftsgründen beugen will, der Satz, daß, was der Vernunft evident widerstreitet, auch gegen Gottes Wahrheit ist (111), daß die Vernunft in affirmativis irrt, aber nicht in negativis (65), das alles ist durch den Hinweis auf die Erleuchtung der Vernunft durch den Glauben schwerlich zu erklären. Und die schöne Feststellung: „Die Liebe zeigt dem Christen, wo er zu handeln hat, während die Vernunft die Art und Weise seines Handelns bestimmt" (132) gibt der (natürlichen) Vernunft wieder ganz eminente Möglichkeiten. Schließlich: Gar nicht aufgeworfen ist die Frage: Wo liegen denn die Grenzen der erleuchteten ratio? Zur Erleuchtung der ratio gehört doch wohl auch ihre Demut und ihr Verzicht auf alle Versuche, sich zu übernehmen?

Läßt sich über die Einheitlichkeit von Luthers dialektischen Aussagen tatsächlich nicht mehr sagen, als es in dem ganz knappen Schlußteil geschieht? Ein klein wenig bedrückt legt man die schöne und gediegene Untersuchung schon aus der Hand: Die volle Klärung der einen bedrängenden Gegensätzlichkeiten in Luthers Äußerungen hat man noch nicht gefunden. Vielleicht wird man sie auch nicht finden können?

Eine Einzelheit noch: Darf es nach Vogelsangs Untersuchungen wirklich als *erwiesen* gelten (36), daß Luthers Selbstzeugnis von 1545 auf die Scholien von Ps. 70 (Dictata super Psalterium) zu beziehen ist? Bizers „Fides ex auditu" (1958; vgl. LJB 1959, 154) macht nur zu deutlich, daß die Diskussion jedenfalls noch nicht beendet ist und die Akten noch nicht geschlossen werden können.

Markkleeberg/Leipzig Franz Lau

Wölfel, Eberhard: Luther und die Skepsis. Eine Studie zur Kohelet-Exegese Luthers. München: Chr. Kaiser Verlag. 1958. 288 S. 8°. Gl. 15,— DM. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Zehnte Reihe, Band XII.

An Literatur zum Themenkreis „Luther und das Alte Testament", die sich nicht einfach mit einer Darstellung von Luthers Exegese und seinem hermeneutischen Verständnis begnügt, sondern sich mit den Ergebnissen der modernen historisch-kritischen Exegese beschäftigt, um Luthers Auslegung mit ihr zu konfrontieren, sind wir noch nicht allzu reich. So ist das Erscheinen jedes Werkes, das in dieser Hinsicht eine Lücke auszufüllen verspricht, zu begrüßen. Denn es geht bei dem Fragenkreis „Luther und das Alte Testament" keineswegs nur um rein historische Feststellungen, die im allgemeinen nur den Kirchenhistoriker, vielleicht noch den Systematiker, aber nur am Rande den Alttestamentler interessieren würden, vielmehr erwartet gerade der Alttestamentler, der sich um das rechte Verstehen des Alten Testaments bemüht, wesentliche Hilfe und Bereicherung von Studien, die sich mit der Auslegung des Alten Testaments durch Martin Luther befassen. Diese Hilfe wird aber am ehesten so gegeben, daß man einmal klar das heutige Verständnis der betr. alttestamentlichen Schrift herausarbeitet, wie es sich auf Grund der modernen Forschung ergibt, sodann — von diesem ersten Teil scharf abgesetzt — die Art und Weise beschreibt, wie Luther die betr. Schrift verstanden hat. Literatur, die es hier an der notwendigen Klarheit mangeln läßt, tut uns keinen guten Dienst. Denn nur auf diese Weise läßt sich Grenze und bleibende Geltung von Luthers Exegese deutlich und fruchtbar herausarbeiten.

Wenn sich W. ausgerechnet mit Luthers Exegese des Buches Kohelet beschäftigt, so könnte das zunächst den Eindruck erwecken, als habe der Verf. ziemlich unnützerweise ein Gebiet ausgewählt, das sowohl innerhalb der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Alten Testament wie auch aufs Ganze der

Arbeit Luthers am Alten Testament gesehen doch sehr am Rande liegt. Wenn man dann aber nur wenige Seiten der Studie gelesen hat, wird einem sogleich klar, daß der Autor hier einen ungemein glücklichen Griff getan hat. Welche Schätze lagen hier verborgen, die nun durch die Arbeit Ws. ans Licht gekommen sind! Aber nicht nur das Beginnen selbst ist zu loben, sondern auch die Art, wie der Autor es durchgeführt hat, verdient alle Anerkennung, ja höchste Bewunderung. Es geschieht nicht sehr häufig, daß eine wissenschaftliche Erstlingsarbeit — es handelt sich bei dieser Studie um eine Erlanger Doktordissertation! — ein derartiges Niveau zeigt; sie vermag den Alttestamentler, den Kirchenhistoriker, den Lutherforscher, den Systematiker in gleicher Weise zu fesseln und zu bereichern.

Der Alttestamentler erhält nicht nur höchst erwünschten Aufschluß über einen nicht unwichtigen, jedenfalls sehr interessanten Sektor aus dem Fragenkreis „Luther und das Alte Testament". Dadurch, daß der Verf. sich entschlossen hat, an den Anfang einen selbständigen Abschnitt zu stellen, der die „Theologie" des Koheletbuches — soweit man von einer solchen überhaupt sprechen kann! — herauszuarbeiten unternimmt, haben wir hier so etwas wie eine eingehende Überschau über die wichtigsten Gedanken des Predigers, die in ihrer Eigenart und Zeitbedingtheit scharf herausgearbeitet werden; man könnte diesen Teil des Buches, für sich genommen, als eine umfassende Einleitung in das Koheletbuch bezeichnen. Wie gründlich sich der Autor bei der Gestaltung dieses Teils mit der exegetischen Literatur befaßt hat, zeigt nicht nur das 150 Nummern umfassende Literaturverzeichnis am Ende des Buches — Literaturverzeichnisse können ja auch so etwas wie ein Potemkinsches Dorf vorstellen! —, sondern die Fülle der Anmerkungen, die erweisen, daß W. die Literatur nicht nur gesammelt, sondern auch verarbeitet und dabei kritisch beurteilt hat. Auch wo er auf allgemeinere Fragen zu sprechen kommt, etwa den alttestamentlichen Zeitbegriff, wird der Leser sofort mit der wichtigsten Literatur zu diesem Problem vertraut gemacht (z. B. 46). Es ist m. E. dem Verf. besonders zu danken, daß er energisch der Versuchung widerstanden hat, aus dem Kohelet ein „frommes" oder gar christliches Buch zu machen — einer Versuchung, die sich, vielleicht von einem gesetzlichen Kanondenken her, immer wieder eingestellt hat. W. stellt mit Recht klar heraus und belegt es in allen Einzelheiten (wobei man über das Verständnis einzelner Stellen selbstverständlich verschiedener Meinung sein kann), daß Kohelet (nach einem Worte von Rads) sich am äußersten Rande des Jahweglaubens angesiedelt hat, ja, daß von einem Jahweglauben hier wohl gar nicht mehr gesprochen werden kann, da weder der personenhafte Gott Israels „Jahwe" für Kohelet zu existieren scheint, noch bei ihm überhaupt von einer „Glaubens"-haltung die Rede sein kann.

Im zweiten Teil seiner Studie zeigt W. zunächst in aller Kürze, daß Luther Kohelet ganz anders verstanden hat, vor allem weil er des Glaubens ist, der vom Geiste Christi erfüllte König Salomo sei der Verfasser. Aber W. erliegt nun nicht der naheliegenden Versuchung — und das scheint mir einer der Hauptvorzüge seines Buches zu sein —, immer und immer wieder nachzuweisen, wie sehr Luther den Wortsinn des Predigerbuches verfehlt. Vielmehr macht W. sich nun daran, eine Theologie Luthers im kleinen aus dessen Koheletexegese zu erarbeiten. Denn im Gespräch mit „Salomo" als dem Autor des Predigerbuches ist Luther tatsächlich auf fast alle wichtigen Themen seiner Theologie zu sprechen gekommen. So stellt er zunächst scharf gegenüber den Menschen sub sole, dessen Herz als Zentrum aller Eitelkeit bezeichnet werden muß, und den Menschen supra solem, der die Rechtfertigung erfahren hat, dem ein cor pacatum geschenkt ist. Keine Frage, daß nach dem Verständnis Luthers Salomo zu den homines supra solem gehört, der von hier aus den homo sub sole be- und verurteilt! Letzterer ist der vanitas ergeben, als deren besondere Kennzeichen Sorge, Geiz, Neid, Narrheit genannt werden. Den Menschen supra solem kennzeichnet das cor pacatum, das ihn nun

zum rechten „usus" der Welt und ihrer Gegebenheiten befähigt, ohne daß er die gegebene Distanz zur Welt und ihren Gütern vergißt. Besonders ausführlich behandelt W. die Gottesanschauung Luthers, wie sie sich aus seiner Koheletexegese ergibt (170 ff). Zu allen diesen Themen, deren Fülle hier nur eben angedeutet werden kann, finden sich eingehende und in die Tiefe führende Erörterungen; ein umfangreicher Apparat läßt erkennen, wie intensiv sich der Autor mit der Fülle der vorhandenen Literatur beschäftigt hat (das Literaturverzeichnis zu Luther umfaßt, ohne den Nachtrag, 474 Nummern!). Zu den wichtigsten Themen der Theologie Luthers und der ggf. darüber entstandenen wissenschaftlichen Diskussion nimmt W., stets in besonderer Weise, Stellung: zum Verhältnis von Rechtfertigung und Erneuerung (144 ff), zu Luthers Gewissensbegriff (151 ff), zu seinem „Transzendentalismus" (157), zur Eschatologie, besonders Luthers Vorstellungen vom Zustand der Toten (161 ff mit Exkurs 168 f), zum lutherischen Prädestinationsgedanken mit seinen vielfältigen Konsequenzen (170 ff), zu „Gesetz und Evangelium" (188 ff), zur Scheidung von Rechtfertigungs- und Perseveranzgewißheit (192 f), zur Anschauung Luthers von der ratio (209 f) und der lex naturae (210 f), zur Zwei-Reiche-Lehre (Exkurs 215 ff; gegen jene allzu enge Verkettung von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von Gesetz und Evangelium, wie sie auch W. vornimmt, hat Joest gewichtige Bedenken angemeldet; vgl. seinen Aufsatz in „Dank an Paul Althaus", 79 ff), zum simul iustus — simul peccator (217 ff), zur Obrigkeitsauffassung Luthers (234 ff) — um nur das Wichtigste zu nennen. Trotz aller gebotenen Ehrfurcht vor dem gewaltigen Geist des Reformators wird einige Male die kritische Frage gestellt, ob Luther an bestimmten Stellen seinem Ansatz nicht untreu geworden sei (zur Frage der partikularen Gnadenwahl, 191, zur Obrigkeitsauffassung Luthers, 236 ff); so scheut W. vor einer Kritik Luthers von dessen eigenen Voraussetzungen aus durchaus nicht zurück — auch das wird man als einen Vorzug des Buches ansehen dürfen. Zum Schluß wird eine Übersicht über den Wandel und die Kontinuität in Luthers Koheletauffassung während der Jahre 1513 bis 1543 gegeben (241 ff). Ganz besonders möchte ich auf das kurze Schlußwort „Luther und die Skepsis" (239 ff) hinweisen, daß gedanklich wie auch stilistisch ein Glanzstück des Buches darstellt.

So hoch die Studie W.s nach Anlage und Durchführung zu loben ist, so kann es doch nicht ohne einige kritische Bemerkungen abgehen. Daß der Rezensent als Alttestamentler vom Fach, der Versuchung nicht widerstehen konnte, die in Quadratschrift gegebenen Zitate aus Kohelet besonders kritisch unter die Lupe zu nehmen, mag ihm nachgesehen werden (zumal er es gewesen ist, der W. vor einem Jahrzehnt in den Anfangsgründen der hebräischen Sprache unterwiesen hat!); jedenfalls ist eine nicht ganz kleine Fehlerliste entstanden, die hier aber — schon wegen der Schwierigkeit des hebräischen Satzes — nicht mitgeteilt sei. Störend empfand der Rezensent immer wieder einmal eine gewisse Manieriertheit des Stils, z. B. die Vorliebe für z. T. neugebildete Abstraktnomina auf -heit („Vorhandenheit" 28, „Ausgesetztheit" — nicht lutherisch, aber heideggerisch — oder gar „Entborgenheit" 203), für Bindestrich-Bandwurm-Ausdrücke („Auf-das-Morgen-gerichtet-sein", das „Nicht-zu-den-Dingen-kommen", beides 138), für eine theologische Geheimsprache mit dem Hang zu dürrer Begrifflichkeit und der Gefahr, unverständlich zu werden („in der relativistischen Umwertung der Werte und ihrer Einnivellierung in eine transethisch strukturierte Weltwirklichkeit besagt ‚Schuld' nicht mehr viel" 96; „. . . daß das Wesen des Menschen einerseits den Charakter einer Nichtinhaerenz am Vorhandenen trägt, andererseits ein ruheloses Aus-sein-auf ist" 125, oder, noch schrecklicher: „Damit wird Luther selbst zum Beispiel für die Richtigkeit seiner Scheidung von Gesetz und Evangelium, von zeitloser Wahrheit des Letzteren und jeweils neu zu erforschender und die Vorgegebenheiten in Richtung aufs Absolute transzendierender Sachangemessenheitslogik des Ersteren" 232). Das (vom Verf. neugeprägte?) Adjektiv „koheletisch", das ge-

radezu scheußlich genannt werden muß, sollte diese Auflage nicht überleben. Die Sucht W.s, seine Ausführungen mit wissenschaftlich klingenden Termini zu durchwirken, kann den Leser manchmal geradezu in Verlegenheit bringen: Da wird er S. 61 mit zwei „Epigolisten" bekannt gemacht und muß sich zunächst beschämt die Mangelhaftigkeit seiner Allgemeinbildung eingestehen: daß er absolut nicht weiß, was ein Epigolist ist (er ertappt sich gar bei Assoziationen mit dem Namen des gegenwärtigen französischen Staatspräsidenten — jedoch was hat der mit der Kohleetexegese zu tun? —), bis er erleichtert merkt, daß er einem simplen Druckfehler aufgesessen ist: es muß „Epilogist" heißen. Der Autor liebt es weiter, derart viel Stoff (in Parenthesen und Klammerbemerkungen) in die Anmerkungen zu pfropfen, daß der Leser leicht die Übersicht verliert; als Beispiel für viele vgl. Anm. 15 auf S. 77.

Einzelne Versehen und Druckfehler:

32: Die Verweiszahl auf Anm. 49 (im hebr. Zitat) ist nach rechts an das vorhergehende Wort heranzurücken.

41: zweimal falsch „unserer selbst" statt „unser selbst".

56: falsch „fatalisistische" statt „fatalistische".

66: unten: statt „die einen Malak (besser: Mal'ak!) im Sinne von Bote kennen" muß es heißen: „ . . . im Sinne von Priester kennen".

77: Anm. 15: nur „J. Fichtner" statt „A. J. Fichtner".

86: ist der „Achiqar-Text" gemeint (nicht der „Achiquar-Text").

119: befindet sich über der Anm. 1 eine sinnlose Zeile: „Zu Kapitel 2 (S. 80—113)".

180: „irrt" statt „irtt".

204: Anm. 50 „laetitia" statt „laetita".

215: Die Zwei-Reiche-Lehre gründet auf Ps. 109. Hier ist die Septuaginta- bzw. Vulgatazählung angewendet; es sollte aber besser nach der Zählung in der hebr. Bibel verfahren werden, die wir auch in unseren deutschen Übersetzungen haben, also „Psalm 110".

Die Besprechung sei beschlossen mutatis mutandis mit dem, was Verf. am Ende seines Schlußworts, dort auf Luther bezogen, sagt: Auch dieses Buch ist Stückwerk. Freilich: Stückwerk, mit dem W. uns reichlich zu beschenken vermocht hat. Dafür sei ihm gedankt.

Marburg/Lahn — Franz Hesse

Luther, Martin: **Ausgewählte Werke.** Herausgegeben von H. H. Borcherdt und Georg Merz. Dritte Auflage. Sechster Band: Bibelübersetzung. Schriftauslegung. Predigt. München: Kaiser 1958. 486 S. Brosch. 20,— DM; Gl. 23,— DM.

Daß sich der Chr. Kaiser-Verlag nach dem zweiten Weltkrieg entschlossen hat, die zweite Auflage der sog. Münchner Luther-Ausgabe nach erneuter Durchsicht der Texte noch einmal zu drucken und die bei der zweiten Auflage bereits vorhandenen Ergänzungsbände um einige zu vermehren, also eine erweiterte und verbesserte dritte Auflage zu schaffen, ist allen Dankes wert. Der jetzt vorliegende sechste Band bringt unter dem Thema „Bibelübersetzung" den „Sendbrief vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen" von 1530 und Vorreden zu den einzelnen Büchern des Alten und Neuen Testamentes. Unter letzteren befinden sich bekanntlich wahre Kostbarkeiten wie die Vorrede zum Römerbrief von 1522 mit den Worten vom lebendigen Glauben (89 f), die in der Geschichte des Pietismus mehrfach bedeutsam geworden sind; auch die Vorreden zu Hebräer und Jakobus (109 f) mit den bekannten kritischen Äußerungen Luthers haben wir im vorliegenden Band. Unter dem Oberthema „Schriftauslegung" erscheinen zwei der schönsten Lutherschriften: „Das schöne Confitemini, an der Zahl der 118. Psalm" von 1530 und das „Magnificat" von 1521. Die Abteilung „Predigten" umfaßt 17 Nummern. Luthers letzte Aufzeichnung vom 16. Februar 1546 bildet den Schluß des Textteiles des Bandes. Dann kommen noch die Anmerkungen. Die Art und Weise, in der da in der Münchener Luther-Ausgabe erläutert wird, ist bekannt: auf eine knappe allgemeine Einleitung in die Schrift folgen Einzelerläuterungen. Der Text

ist, getreu dem bisherigen Prinzip, jeweils leicht modernisiert dargeboten, aber nicht so, daß das charakteristische Sprachgefüge der Sätze Luthers verletzt oder der Wortschatz Luthers bereits verändert wäre; daher werden die vielen Worterklärungen nötig. Die gut eingeführte und ganz weithin anerkannte Münchener Luther-Ausgabe bedarf keiner neuerlichen Empfehlung. Daß sie zum dritten Male um einen Band vorangekommen ist, mag dankbar notiert werden.

Markkleeberg/Leipzig Franz Lau

Luther-Bibliographie 1957

Bearbeitet im Kirchengeschichtlichen Institut der Karl-Marx-Universität Leipzig. Direktor: Prof. D. Franz Lau. Assistentin und Sachbearbeiterin für die Luther-Bibliographie: Dr. Ingetraut Ludolphy. Auswärtige Mitarbeiter an der Luther-Bibliographie: Dozent Dr. Waldemar Gastpary, Lodz/Warszawa; Dr. Gottfried Hornig, Lund; Prof. Dr. Willem Jan Kooiman, Amsterdam; Prof. Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Prof. Dr. Hermann Rehner, Sibiu (Hermannstadt); Prof. Dr. Gordon E. Rupp, Manchester; Doz. Dr. Jan Střba, Bratislava; Prof. Dr. Theobald Süß, Rittershofen/Elsaß; Prof. Dr. Theodore G. Tappert, Philadelphia, USA; Prof. D. Valdo Vinay, Rom; Prof. Dr. Deszö Wiczián, Budapest; Prof. Joseph H. Deibert, José C. Paz/Arg.

Abkürzungsverzeichnis

ARG	=	Archiv für Reformationsgeschichte, Gütersloh.
DLZ	=	Deutsche Literaturzeitung, Berlin.
DPfbl	=	Deutsches Pfarrerblatt, Essen.
ELKZ	=	Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, Berlin.
EvTheol	=	Evangelische Theologie, München.
HZ	=	Historische Zeitschrift, München.
Inf	=	Informationsblatt für die Gemeiden in den niederdeutschen lutherischen Landeskirchen, Hamburg.
JK	=	Junge Kirche, Oldenburg.
KD	=	Kerygma und Dogma, Göttingen.
LuBi	=	Luther-Bibliographie.
Luther	=	Luther. Mitteilungen der Luthergesellschaft, Berlin.
LuthJB	=	Luther-Jahrbuch, Berlin.
MPTh	=	Monatszeitschrift für Pastoraltheologie, Göttingen.
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung, Berlin.
ThM	=	Theologische Materialien für Kontroverstheologie und Konfessionskunde. Mitteilungen des Johann Adam Möhler-Instituts, Paderborn
ThZ	=	Theologische Zeitschrift, Basel
VuF	=	Verkündigung und Forschung, München
WZ Ges. R.	=	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität ... Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe
ZbayrKG	=	Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte, Nürnberg
ZKG	=	Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart
ZsystTh	=	Zeitschrift für systematische Theologie, Berlin
Zw/DNF	=	Zeitwende. Die neue Furche, Hamburg

Das Abkürzungsverzeichnis stellt keine vollständige Liste der berücksichtigten Zeitschriften dar. Nur die häufig vorkommenden Zeitschriften und Sammelwerke werden abgekürzt. Erweiterung des Abkürzungsverzeichnisses in künftigen Bänden bleibt vorbehalten.

A. Quellen

1. Quellenkunde

1. *Aland, Kurt:* **Hilfsbuch zum Lutherstudium.** Bearbeitet in Verbindung mit Ernst Otto Reichert und Gerhard Jordan. Berlin bzw. Gütersloh: Evang. Verl.-Anst. bzw. Bertelsmann (1957). 366 S. Gr. 8°. Lw. 38,—. — — Bespr.: Henke, Oswald, ELKZ 11 ('57), 303. Kähler, Ernst, ThLZ 82 ('57), 603—04. Loewenich, Walter von, DLZ 78 ('57), 870—71. Schloemann, Martin, Inf 6 ('57), 266. Lewis W. Spitz, ARG 49 ('58), 334. Lau, Franz, LuthJB 25 ('58), 181—82.
2. [Anonym]: **Dokumente aus der Reformationszeit kehren zurück.** Inf 6 ('57), 28.
3. *Schottenloher, K.:* **Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517 bis 1585.** 2. unveränd. Aufl. Bd. III u. IV. Stuttgart: Hiersemann '57. 4°. Halbl. 85,— bzw. 105,—.

2. Wissenschaftliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

4. *Luther, Martin:* **Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel. Bd. 10, Hälfte 2. (Die Übersetzung des 3. Teils des Alten Testamentes. [Sprüche Salomonis bis Hoheslied Salomonis.])** Weimar: Böhlau '57. CI, 349 S. 4°. 50,—; Subskr. 40,—.
5. *Luther, Martin:* **Werke. Kritische Gesamtausgabe. Inhaltsübersicht.** Weimar: Böhlau ('57). 55 S.
6. *Luther, Martin:* **Ausgewählte Werke.** Hrsg. v. *H[ans] H[einrich] Borcherdt* u. *Georg Merz.* 3. Aufl. **Bd. 4. (Der Kampf gegen Schwarm- und Rottengeister.)** München: Kaiser '57. 429 S., 1 Titelb. Gr. 8°. Lw. 22,50; Subskr. 19,50.
7. *Luther, Martin:* **Ausgewählte Werke.** Hrsg. v. *H[ans] H[einrich] Borcherdt* u. *Georg Merz.* 3. Aufl. **Bd. 6. (Bibelübersetzung, Schriftauslegung, Predigt.)** Verantw.: Georg Merz. München: Kaiser '57. 485 S., 1 Titelb. Gr. 8°. Lw. 23,—; Subskr. 20,—. — — Bespr.: Lau, Franz, LuthJB 27 ('60), 136 f.
8. *Luther, Martin:* **Ausgewählte Werke.** Hrsg. v. *H[ans] H[einrich] Borcherdt* u. *Georg Merz.* 3. Aufl. **Erg. Reihe Bd. 2. (Vorlesung über den Römerbrief. 1515/1516.** Übers. samt Anm. u. Sachreg. v. Eduard Ellwein.) 4. Aufl. Völlige Neubearb. München: Kaiser '57. 536 S. Gr. 8°. Lw. 28,—; Subskr. 25,20.
9. **Luther Deutsch.** Die Werke *Martin Luthers* in neuer Auswahl für die Gegenwart hrsg. v. *Kurt Aland.* **Bd. 3. Der neue Glaube.** 2. unveränd. Aufl. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('57). 280 S. Kl. 8°. Hlw. 6,45. — — Bespr.: ThM 57, H. 5/6, 66.

10a. **Luther Deutsch.** Die Werke *Martin Luthers* in neuer Auswahl für die Gegenwart hrsg. v. *Kurt Aland.* [10 Bde.] Stuttgart: Ehrenfried-Klotz ('57). 8°. — — Bespr.: St[apel], H[enning], Luther 29 ('58), 94—95. Müller, G., MPTh 47 ('58), 266—67.

10b. **Luther Deutsch.** Die Werke *Martin Luthers* in neuer Auswahl für die Gegenwart hrsg. v. *Kurt Aland.* **Erg. Bd. 3. Lutherlexikon.** Stuttgart: Ehrenfried-Klotz ('57). 438 S. 8°. Lw. 19,80. — — Bespr.: Althaus, Paul, Luther 29 ('58), 93. Jordahn, Bruno, Inf 7 ('58), 268. Althaus, Paul, ThLZ 84 ('59), 196. Brüschke, Ingemaren, LuthJB 26 ('59), 135.

11. *Luther, Martin:* **Works.** Edited by *Jaroslav Pelikan.* **V. 22. Sermons on the Gospel of St. John, chapters 1—4.** (Transl. by. Martin H. Bertram.) St. Louis: Concordia '57. 569 S. $ 6,—.
12. *Luther, Martin:* **Works. American Edition. V. 31: Career of the Reformer I.** Edited by *Harold J. Grimm.* (General ed.: Helmut T. Lehmann.) Philadelphia: Muhlenberg Press '57. 416 S. $ 5,—.
13. *Luther, Martin:* **Œuvres. Bd. 1.** Publ. sous les auspices de l'Alliance nationale des Eglises luthériennes de France et de la revue «Positions luthériennes». Genève: Labor et Fides '57. 308 S. 8°. Fr. 19,80.

3. Volkstümliche Ausgaben, Übersetzungen usw.

a) Auswahlen aus dem Gesamtwerk

14. *Rau, Wilhelm:* **Martin Luthers Leben in Selbstzeugnissen.** (Zsgest. u. mit verbindendem Text vers.) Hrsg. auf Veranlassung d. Ev.-luth. (altluth.) Kirche. Mit 10 Abb. Berlin: Evang. Verl.-Anst. '57. 36 S. Kl. 8°. —,70.
15. **Martin Luther als Kind, Vater und Freund.** Aus den Werken des Reformators zsgest. u. mit verbindendem Text vers. v. *Georg Buchwald* †. (Für d. Veröffentl. bearb. v. Heinrich Bassenge.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. '57. Kl. 8°. Hlw. 4,80.
16. *Kinder, Ernst:* **Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung.** Lüneburg: Heliand '57. 112 S. Gr. 8°. 5,—. = Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantische Quellen. Heft 1. Luther betr.: 3 f. 17—32.

17. **Sehet Gottes Wunderwerk. Martin Luther betrachtet die Natur.** Zusammenstellung u. Zeichnungen: *Kurt Löffler.* Berlin: Evang. Verl.-Anst. (Alleinvertrieb: M. Kessler, Jena '57.) 23 S. Kl. 8°. —,65.

18. *Staehelin, Ernst:* **Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi.** Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen zusammengestellt. Bd. 4. Basel: Friedrich Reinhardt '57. 508 S. Gr. 8°. Lw. 39,—. sfr. 40,55. Luther betr. 31—66.

19. **Herders Kleines Bildungsbuch.** Mit 216 Abb. auf 160 Bildtafeln und 100 Abb. im Text. 4. durchges. u. erw. Aufl. Freiburg: Herder '57. XVI, 879 S. 8°. Lw. 16,50. Luther betr.: 841—44 und 847—48.

20. *Luther, Martin:* **Evangelien-Auslegung.** Hrsg. von Erwin Mühlhaupt. T. 1. Die Weihnachts- und Vorgeschichten bei Matthäus und Lukas [Matth. 1—2 u. Luk. 1—2; 3, 23—38]. 3. durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoek u. Ruprecht '57. 308 S. Gr. 8°. Lw. 23,80.

21. *Luther, Martin:* **Pädagogische Schriften** [Teils.]. Besorgt von Hermann Lorenzen. Paderborn: Schöningh '57. 175 S., 1 Titelb. 8°. Lw. 8,20. = Schöninghs Sammlung pädagogischer Schriften.

22. *Luther, [Martin]:* **Der Herold Gottes** [Werke, Ausz.]. Ein Lutherwort für jeden Tag. (Ausgew. v. Johannes Theodor Reuter. Neu durchges. v. Theodor F. Reuter.) Hrsg. auf Veranlassung d. Evang.-luth. Freikirche. (Mit 6 Holzschn. v. Elisabeth Reuter.) 2. Aufl. Berlin: Evang. Verl.-Anst. '57. 260 S. 8°. Lw. 5,30.

b) Neudrucke und Übersetzungen von Einzelschriften und Auszüge von ihnen

23. *Luther, Martin:* **Predigten.** Hrsg. v. Friedrich Gogarten. (Düsseldorf, Köln): Diederichs ('57). 218 S. 8°. Lw. 9,80. = Diederichs Taschenausgaben. — — Bespr.: Ga., DPfbl 58 ('58), 69.

24. *Luther, Martin:* **Bordssamtal.** Urval och inledning av Gunnar Hillerdal. Orig:s titel: Tischreden. Till svenska av Daga Asplund. Stockholm: Natur o. kultur '57. 140 S. skr. 7,25.

25. *Martin Lutero:* **Il Padre Nostro spiegato ai semplici laici.** Torre Pellice: Liberia Edit. Claudiana '57. 84 S. 8°.

26. *Ellwein, Eduard:* **Der Tröster, der Heilige Geist. Die Worte über den Parakleten Joh. XIV—XVI in der Auslegung Luthers.** Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart, '57, 81—102.

27. *Luther, Martin:* **Das schöne Confitemini. [Scholien zum 118. Psalm]. Der 118. Psalm.** Neukirchen/Kreis Moers: Buchh. d. Erziehungsvereins ('57). 77 S. 8°. 3,60. = Biblische Studien 18 = Sonderh.: Aus d. Geschichte d. Bibelauslegung.

28. *Lutero, Martin:* **Breve enseñanza sobre lo que debe buscarse en los evangelicos y lo que debe espersarse de ellos.** Übers. v. C. Witthaus. Ekklesia, Buenos Aires, 1, '57, N. 1, 16—23.

29. *Lutero, Martín:* **Exégesis del sexto Salmo Penitencial.** (= Exegese des sechsten Bußpsalms.) Übersetzung von C. Witthaus. Ekklesia, Buenos Aires 1 ('57), 11—15.

30. *Lutero, Martín:* **La luz verdadera.** Übers. v. C. Witthaus. Ekklesia, Buenos Aires, 1 ('57), N. 1, 24.

31. *Luther, [Martin]:* **Der Knecht Gottes. Auslegung zu Jesaja 53.** Übersetzt v. Hellmuth Robscheit. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('57). 74 S. 8°. Pp. 3,20.

32. *Luther, Martin:* **Von der Freiheit eines Christenmenschen [De libertate christiana, dt.]. In Wittenberg 1520.** Mit Anm. u. Erl. vers. v. Tatsuo Koike. [2. Aufl.] Tokio: Nankodo ('57). 112 S. Kl. 8°. Yen 130,—.

33. *Luther, Martin:* **On the bondage of the will; a new tr. of De servo arbitrio (1525). Martin Luther's reply to Erasmus of Rotterdam,** [tr.] by J. I. Packer and O. R. Johnston. London: Clarke '57. 323 S. $ 15,—.

34. **D:r Martin Luthers avhandling om en kristen människas frihet.** Övers. från tyskan. (Orig:s titel: Von der Freiheit eines Christenmenschen.) 6. uppl. Helsingfors: Sv. lutherska evangelifören '57. Fmk. 100,—.

35. *Luther, Martin:* **Sendbrief vom Dolmetschen.** Hrsg. v. Karl Bischoff. 2. Aufl. Halle: Niemeyer '57. 57 S. 8°. 2,60. — — Bespr.: Wiesner, Kurt, Glaube und Gewissen, 4, '58, 157.

36. **Aus den Vorreden D. Martin Luthers zum Babst'schen Gesangbuch von 1545.** Gottesdienst und Kirchenmusik, München 8 ('57), 75—77.

37. **Transskription des nebenstehenden Briefes von Martin Luther an Melanchthon vom 27. Februar 1537.** Schweizerisches Gutenbergmuseum. Musée Gutenberg Suisse, Bern 54 ('57), 196—98.

38a. **Luther an Spalatin Veste Koburg, 24. April 1530.** [Faks. Dr.] [Berlin: Berliner Biblioph. '57/58.] 2 Bl. 4°. (In 150 num. Ex., außerdem wurde eine beschr. Anzahl f. d. Subskribenten d. Katalogs „Humanismus u. Reformation" d. Antiquariats Gerd Rosen gedruckt.)

38b. **Das Buch deutscher Briefe.** Hrsg. v. Walter Heynen. Wiesbaden: Insel-Verl. '57. 974 S. 22,—. Luther betr.: 20. 25. 27. 28.

39. *Luther, [Martin]:* **Kleiner Katechismus. Bibelsprüche. Die biblischen Bücher. Das Kirchenjahr. Gesangbuchlieder.** (6. Aufl.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('57). 108 S. Kl. 8°. —,40. [Umschlagt.:] Unterweisung im Glauben.

40. *Luther, Martin:* **Der kleine Katechismus.** Auf Grund d. mit d. Vereinigten Evang.-Luther. Kirche Deutschlands vereinbarten u. vom Rat d. Evang. Kirche d. Union gebilligten Textfassung. Hrsg. vom Katechetischen Amt d. Evang. Kirche von Westf. Mit e. kirchl. Anh. [Teildr.]. Gladbeck: Schriftenmissions-Verl. ('57). 32 S. 8°. Geh. —,35.

41. *Luther, Martin:* **Der kleine Katechismus.** Mit 200 Sprüchen, 38 Kirchenliedern u. kleiner Bibelkunde. (Hrsg. auf Veranlassung d. Evang.-luth. Freikirche.) Zsgest. v. Karl Fr[iedrich] Müller. [19. Aufl.] Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('57). 46 S. 8°. —,45.

42. *Luther, Martin:* **Der kleine Katechismus.** (Hrsg. auf Veranlassung d. Ev.-luth. Freikirche.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('57). 38 S. Kl. 8°. —,30.

43. **Luthers katekeser.** Med kort inledning av Ruben Josefson. Stockholm: Diakonistyr. '57. 225 S. skr. 12,—. (Lutherskrifter i urval.)

44. *Luther M[artin]:* **D:r M. Luthers Lilla katekes** med kort utveckling, stadfäst av Konungen den 11 oktober 1878, jämte hänvisningar till bibliska exempel. Saml. och utg. av Ch. Meurling och O. A. Ottander. [Ny uppl.] Jönköping: Hall '57. 132 S. skr. 2,—.

45. *Luther, Martin:* **Small catechism;** with explanation; rev. under the direction of the Bd. of parish educ. by the authority of the Augustana Evangelical Lutheran church. Rock Island: Augustana '57. 98 S. $ 1,—.

4. Textkritisches, Chronologisches, Einleitungsfragen

46. *Klaus, Bernhard:* **Georg Rörer, ein bayrischer Mitarbeiter D. Martin Luthers.** ZbayrKG 26 ('57), 113—145.

47. *Krause, Gerhard:* **„Aller Helden Trost" Haggai 2,7. Die Beweggründe für eine falsche Übersetzung und Auslegung des Textes durch Luther.** So lange es heute heißt. Festgabe für Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag. Berlin: Evang. Verl.-Anst. '57. 170—78.

48. *Schade, Gerhard:* **Gehört „Gottseligkeit" in Luthers Bibel?** Die Aussprache. Stimmen aus der hamburgischen Landeskirche, Hamburg '57, 13—15.

49. *Volz, Hans:* **Luthers Arbeit am lateinischen Psalter.** ARG 48 ('57), 11—56.

50. *Volz, Hans:* **Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln.** (1536—1574.) Unter Mitarbeit v. Heinrich Ulbrich hrsg u. erl. Berlin: de Gruyter '57. 234 S. 8°. 19,50. = Kleine Texte f. Vorlesungen u. Übungen 179. — — Bespr.: Delius, H.-U., ThLZ 83 ('58), 776—77.

5. Denkmäler, Bilder, Beschreibungen

51. *[Asche, Siegfried:]* **Luther in Erfurt.** (1.—5. Tsd.) [Berlin: Union-Verl. '57.] 28 S. mit Abb. Kl. 8°. 1,50. = Das christliche Denkmal. H. 31.

52. *Dittmar, Heinrich:* **Martinus Luther. Sein Leben in Bildern.** (Textbearb. v. Helmut Lamparter.) (Stuttgart): Verl. Junge Gemeinde ('57). 96 S. 16,5×24,5 cm. Lw. 13,80.

53. *Schanze, Wolfgang:* **Das neue Gesicht der Wartburg.** Luther 28 ('57), 39—40.

54. *Schreiber, Otto L.:* **Collections of Luther Medals in America.** The Lutheran Quarterly 9 ('57), 42—49.

B. Darstellungen

1. Würdigung der gesamten Persönlichkeit und ihres Werkes

55. *Blanke, Fritz:* **Luthers Humor. Scherz und Schalk in Luthers Seelsorge.** (7.—11. Tsd.) Hamburg: Furche-Verl. ('57). 46 S. 8°. Pp. 2,—. = Furche-Bücherei 102.

56a. *Burger, Heinz Otto:* **Luther als Ereignis der Literaturgeschichte.** LuthJB 24 ('57), 86—101.

56b. *Christiani [Leon]:* **Luther wie er wirklich war.** Deutsch v. Doris Asmussen. Einf. v. [Henri] Daniel-Rops. Vorwort v. Hans Asmussen. Stuttgart: Schwabenverl. ('57). 280 S. 8°. Lw. 10,80. = Peter und Paul-Bücherei. (= Luther tel qu'il fut. Vgl. LuBi '55 Nr. 13.) — — Bespr.: Meister, Johannes, Inf 7 ('58), 266—67. Seibel, W., Stimmen der Zeit, 162 ('58), 313. K. B. R., DPfbl 58 ('58), 532. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 9 ('58), 98.

57. *Durant, Will:* **The Reformation.** A History of European Civilisation from Wyclif to Calvin. = Vol. VI of "The Story of Civilisation". New York: Simon u. Schuster '57. 1925 S. $ 7,50.

58. *Durant, Will:* **Age of flame: The Reformation.** Time, Atlantic edition, New York 70 ('57), Nr. 14, 66—68.

59. *Erb, Jörg:* **Die Wolke der Zeugen. Lesebuch zu einem evangelischen Namenkalender. Bd. 1** (4. Aufl.) Kassel: Stauda '57. 540 S. 8°. Lw. 16,—. Luther betr.: 234—93.
Bd. 2 (2. Aufl.) 554 S. Lw. 16,—. Justus Jonas betr.: 216—20, Johannes Bugenhagen betr.: 221—225, Johann Walter betr.: 281—85.

60. *Fichtner, [Horst]:* **Luther als Seelsorger. Luther als Patient.** Vorlesung auf dem 9. Lehrgang der Luther-Akademie in der DDR in Görlitz. Kurzer Bericht in: Nachrichten der Luther-Akademie in der DDR (Sondershausen). Hrsg. im Auftrage des Vor-

standes durch Prof. D. R. Hermann, Berlin '57, 42—44.

61. *Gründler, A[dele]:* **Martin Luther. Sein Leben und Wirken.** Konstanz: Christl. Verl. Anst. ('57). 30 S. mit Abb. 8°. —,60. [= Christliche Lebensbilder H. 1.]

62. *Halkin, Léon-E.:* **La Réforme en Belgique sous Charles-Quint.** Bruxelles: La Renaissance du livre '57. 131 S. = Notre Passé. — — Bespr.: M. T. [= Max Thurian], Verbum Caro 11 ('59), 279.

63. *Hughes, Philip:* **A popular history of the reformation.** (Hanover house book.) New York: Doubleday '57. 343 S. $ 4,—.
Dass. Ausg. f. England: London: Hollis u. Carter. 21 s.

64. *Kahlert, Helmut:* **Die wirtschaftliche Umwelt von Luther und Melanchthon.** Der evangelische Erzieher 9 ('57), 187—90.

65. *Klein, Johannes:* **Geschichte der deutschen Lyrik. Von Luther bis zum Ausgang des 2. Weltkrieges.** Wiesbaden: Steiner '57. XIV, 876 S. Gr. 8°. Lw. 36,—. — — Bespr.: Melzer, Friso, ThLZ 83 ('58), 380—82.

66. *Lau, Franz:* **Luther — Revolutionär oder Reaktionär?** Luther 28 ('57), 109—133.

67. *Liermann, Hans:* **Der unjuristische Luther.** LuthJB 24 ('57), 69—85.

68. *Loewenich, Walter v.:* **Die Geschichte der Kirche.** (5. unveränd. Aufl.) Witten/Ruhr: Luther-Verl. ('57). 430 S. 8°. Luther betr.: 198—255.

69. **Luther. Mitteilungen der Luthergesellschaft.** Jhg. 28. Berlin: Luth. Verl.-Haus '57.

70. *Pósfay:* **Martín Lutero y la Iglesia Universal** (= Martin Luther und die Universalkirche), Vox Evangelii, Bd. 2, Buenos Aires, '57.

71. *Ranke, Leopold von:* **Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation.** Ungekürzte Ausg. (21.—40. Tsd. d. ill. Phaidon-Ausg.). Köln: Phaidon Verl. ('57). 1287 S. 8°. Lw. 22,—.

72. *Sucker, Wolfgang:* **Luthers wahre Freiheit.** Freies Christentum. Frankfurt/M. 9, '57, 32—33.

73. *Süss, Theobald:* **Remarques sur les problèmes de la biographie de Martin Luther.** Positions luthériennes '57, Nr. 1, 62—73.

74. *Whistler, Humphrey [Webster]:* **False alternatives at the Reformation.** London: S.P.C.K. 1/6, '57. 28 S.

2. Biographische Einzelschilderungen

a) Einzelne Lebensdaten und -phasen

75. *Adam, Karl:* [One and Holy] **The roots of the Reformation;** a large part of "One and Holy"; transl. [from the German] by Cicely Hastings. London: Sheed & Ward 3/6, '57. VI, 7—95 S. (= Canterbury books, Nr. 1).

76. *Boehmer, Heinrich:* **Martin Luther: road to reformation.** Tr. from the German by John W. Doberstein and Theodore G. Tappert. London: Thames & Hudson '57. 449 S. 12 s. 6 d.
Dass. Ausg. f. Kanada: Toronto: Longmans '57. XIII, 499 S. $ 1,60.

77. *Brück, Ulrich von:* **Gregor Brück, der Kanzler der Reformation.** Ein Gedenkwort zum 400. Todestag. ELKZ 11 ('57), 365.

78. *Fife, Robert Herndon:* **The Revolt of Martin Luther.** A Biography Covering the Years until the Diet of Worms. New York: Columbia University Press '57. 726 S. $ 9,75.
Dass. Ausg. f. England: London: Oxford. 78 s.

79. *Haarbeck, Lina:* **Luthers Singerlein.** Erzählung f. d. Jugend. (20.—24. Tsd.). Stuttgart: Christl. Verl.-Haus ('57). 135 S. 8°. 4,80.

80. *Hessing, [Erich]:* **An welchem Tage schlug Martin Luther seine 95 Thesen an die Wittenberger Schloßkirche an?** DPfbl 57 ('57), 546—47.

81. *Lorbeer, Hans:* **Das Fegefeuer.** Ein Roman um Luthers Thesenanschlag. (11.—18. Tsd.). Halle (Saale): Mitteld. Verl. '57. 671 S. 8°. Lw. 9,—.

82. *Mann, K. Heinrich:* **Neuer Termin für Luthers Thesenanschlag?** DPfbl 57 ('57), 575.

83. *Obermüller, R.:* **Los últimos quince años de Lutero.** (= Die letzten fünfzehn Lebensjahre Luthers.) Vox Evangelii, Bd. 2, Buenos Aires '57.

84. *Paschke, Robert:* **Wie Dr. Martinus Luther zu Wittenberg Studenten deponierte.** Der Convent, Mannheim, 8 ('57), H. 6, 1950—52.

85. *Sauer:* **Neuer Termin für Luthers Thesenanschlag?** DPfbl. 57 ('57), 522—23.

86. *Schmidt, Roderich:* **Die Torgauer Hochzeit 1536. Die Besiegelung des Bundes zwischen Pommern und Sachsen in der Zeit der Reformation.** Mit unveröffentlichten Briefen des Pommerschen Rats Jobst von Dewitz. In: Solange es heute heißt (vgl. Nr. 47), 234—50.

87. *Stange, Carl:* **Die Anfänge der Theologie Luthers.** Berlin: Töpelmann '57. 61 S. Gr. 8°. 6,80 = Studien der Luther-Akademie, hrsg. von Carl Stange, N. F. H. 5. — — Bespr.: Delius, H. U., ThLZ 83 ('58), 849. Riege, Herbert, Inf 7 ('58), 352—53.

88. *Volz, Hans:* **An welchem Tage schlug Martin Luther seine 95 Thesen an die Wittenberger Schloßkirche an?** DPfbl 57 ('57), 457—58.

89. *Weijenborg, R.:* **Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise.** Antonianum 33 ('57), 147—202.

90. *Werner, Martin:* **Psychologisches zum Klosererlebnis Martin Luthers.** In: Martin Werner: Glaube und Aberglaube. Aufsätze und Vorträge. Gesammelt aus Anlaß seines 70. Geburtstages. Bern/Stuttgart: Paul Haupt '57, 32—49.

b) Luthers Familie

91. *Schmidt-König, Fritz:* **Frau Käthe Luther. Die Weggenossin des Reformators.** Gießen, Basel: Brunnen-Verl. ('57). 72 S. Kl. 8°. 1,60 bzw. Fr. 1,85. = Zeugen des gegenwärtigen Gottes. Bd. 125.

3. Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Allgemeines. Gesamtdarstellungen seiner Theologie

92. *Bizer, E[rnst]:* **Noch einmal: Die Schmalkaldischen Artikel.** ZKG 68 ('57), 287—94.

93. *Grane, Leif:* **Om forholdet mellem filosofi og teologi hos Luther.** Dansk teologisk Tidsskrift, København 20 ('57), 146—55.

94. *Hermann, Rudolf:* **Theologische Probleme aus Luthers Antinomerthesen.** In: Nachrichten der Luther-Akademie (vgl. Nr. 61), 26—28.

95a. *Østergaard-Nielsen, H[arald]:* **Scriptura sacra et viva vox. Eine Lutherstudie.** (Übers. v. Rosemarie Løgstrup.) München: Kaiser '57. 215 S. Gr. 8°. 11,—. = Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Protestantismus. R. 10, Bd. 10. — Zugl. Diss. d. Theol. F. d. Aarhus Universitet. — — Bespr.: Beintker, Horst, LuthJB 26 ('59), 147—49. Dreß, Walter, Inf 7 ('58), 267—68. Löfgren, David, KD 5 ('59), 157—58.
Stange, Carl: **Die Anfänge der Theologie Luthers.** S. Nr. 87.

95b. *Ott, Ludwig:* **Grundriß der katholischen Dogmatik.** Dritte, veränderte Auflage. Freiburg: Herder '57. XX, 606 S. Gzl. 30,—. Luther betr.: vgl. Personenregister. — — Bespr.: Meister, Johannes, Inf 7 ('58), 258 f.

96. *Stauffer, Richard:* **La théologie de Luther d'après les recherches récentes.** Revue de théologie et de philosophie, Lausanne 7 ('57), 7—44.

97. *Süss, Th[eobald]:* **Non a summo, sed ab imo.** [W 40 I 79, 8 f.] **Versuch einer Deutung der theologischen Methode des Reformators.** ThLZ 82 ('57), 731—42.

98. *Volz, Hans:* **Luthers Schmalkaldische Artikel.** ZKG 68 ('57), 259—86.

99. *Wehrung, Georg:* **Verheißung und Glaube. Zur Frage der Subjekt-Objekt-Korrelation im reformatorischen Denken.** In: Solange es heute heißt (vgl. Nr. 47), 293—304.

b) Gottesbegriff, Christusglaube usw.

100. *Althaus, Paul:* **Luthers Wort vom Ende und Ziel des Menschen.** Luther 28 ('57), 97—108.

101. *Bandt, Hellmut:* **Probleme der Lutherschen Lehre vom verborgenen Gott.** In: Nachrichten der Luther-Akademie (vgl. Nr. 61), 28—31.

102. *Beintker, Horst:* **Phase Domini. Zu Luthers Interpretation der** μετανοια. In: Solange es heute heißt (vgl. Nr. 47), 30—41.

103. *Brandenburg, Albert:* **Hauptprobleme der Evangelischen Theologie. Katholisch-Konfessionskundliche Einführung.** Paderborn: Bonifacius-Druckerei '57. 62 S. Gr. 8°. 4,20. = Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr. 2. Luther betr. 4. Kapitel: Lutherische Christologie, 28—41.

104. *Bring, Ragnar:* **Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium als der Beitrag der lutherischen Theologie für die Oekumene.** LuthJB 24 ('57), 1—39.

105. *Bring, Ragnar:* **Mose lag och Kristus. En studie till Pauli teologi.** Svensk Teologisk Kvartalsskrift 33 ('57), 137—53.

106. *Campenhausen, Hans, Frh. von:* **Die Bilderfrage in der Reformation.** ZKG 68 ('57), 96—128.

107. *Campenhausen, Hans, Frh. von:* **Unrecht und Recht des kirchlichen Bildes bei Zwingli und Luther.** In: Nachrichten der Luther-Akademie (vgl. Nr. 61), 35—38.

108. *Campenhausen, Hans, Frh. von:* **Zwingli und Luther zur Bilderfrage.** In: Das Gottesbild im Abendland. Mit Beitr. v. Wolfgang Schöne, Johannes Kollwitz u. Hans Frh. v. Campenhausen. Witten u. Berlin: Eckart Verl. '57, 139—72.

109. *Chestov, Léon:* **Sola fide. Luther et l'église.** Trad. du Russe par Sophie Sève. Paris: Presses Universitaires de France '57. V, 157 S. Gr. 8°. ffr. 700,—. = Études d'Histoire et de Philosophie religieuses. Nr. 46. — — Bespr.: Süss, Theobald, ThLZ 82 ('57), 761—64.

110. *Erikstein, Einar:* **Luthers Praedestinationslehre geschichtlich dargestellt bis einschließlich „De servo arbitrio".** Oslo '57. VIII, 282 gez. Bl. 4°. [Maschinenschr. vervielf.]. Göttingen, Theol. F., Diss. v. 27. Mai '57. (Nicht f. d. Aust.)

111. *Haar, Johann:* **Die Predigt von der Wiedergeburt. Eine praktisch-theologische Besinnung.** In: Solange es heute heißt (vgl. Nr. 47), 64—77.

112. *Heintze, Gerhard:* **Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium.** [Göttingen '57.] V, 249, 105 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.]. Göttingen, Theol. F., Diss. v. 28. Juni '57.

113. *Hermann, Rudolf:* **Zur evangelischen Lehre von der Buße.** In: Nachrichten der Luther-Akademie (vgl. Nr. 61), 38—40.

114. *Iwand, Hans-Joachim:* **Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens.** In: Solange es heute heißt (vgl. Nr. 47), 132—46. — — Bespr.: ThM '58, H. 1/3, 25—29.

115. *Kuhn, Richard:* **Luthers Lehre von der Ratio.** o. O. ['57]. 160, VI gez. Bl. 4° [Maschinenschr. vervielf.]. Erlangen, Theol. F., Diss. v. 15. Nov. '57.

116. *Lohse, Bernhard:* **Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers.** Hamburg, Ev.-theol. F., Hab.-Schr. v. 27. Febr. '57.

117. *Mann, Ulrich:* **Ethisches und Ontisches in Luthers Theologie.** KD 3 ('57), 171—207.

118. *Matthias, Walter:* **Imputative und sanative Rechtfertigung. Systematische Erwägungen zu Luthers Rechtfertigungslehre.** In: Libertas Christiana, Friedrich Delekat zum 65. Geburtstag. München: Kaiser '57. = Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 26, 136—45. — — Bespr.: ThM '57, H. 5/6, 81—82.

119. *Pannenberg, Wolfhart:* **Der Einfluß der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers.** KD 3 ('57), 109—39. — — Bespr.: ThM '57, H. 2, 19—21.

120. *Pinomaa, Lennart:* **Unfreier Wille und Prädestination bei Luther.** ThZ 13 ('57), 339—349.

121. *Ratschow, Carl Heinz:* **Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik.** Gütersloh: Bertelsmann ('57). 328 S. Gr. 8°. Lw. 28,—.

122. *Schmitz, Richard:* **Zur Lehre von der Willensfreiheit des Menschen.** Witten: Bundes-Verl. ('57). 48 S. 8°. 0,60. = Kelle und Schwerdt H. 102.

123. *Schott, E[rdmann]:* **Der Dekalog in der Theologie Luthers.** WZ Halle-Wittenberg Ges. R. 7 ('57/58), 137—44.

124. *Spitz, Lewis W., Jr.:* **Luther Expounds the Gospel.** Concordia Theological Monthly 28 ('57), 15—27.

125. *Watson, Philip:* **Luther och helgelsen.** Svensk Teologisk Kvartalsskrift, Lund 33 ('57), 24—36.

c) Kirchenbegriff und Sakramentslehre

126. *Andrén, Carl-Gustav:* **Konfirmationen i Sverige under medeltid och reformationstid.** With a summary in English. [Akad. avh. Lunds univ.] '57. 316 S. Ill. skr. 17,50.

127. *Bavaud, G.:* **Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin.** Erasmus, Bruxelles 10 ('57), 461—63.

128. *Begusch, Heimo:* **Luther über das Ordenswesen.** Quatember, Kassel 21 ('56/57), 226—28.

129. *Bizer, Ernst:* **Die Entdeckung des Sakraments durch Luther.** Ev Theol 16 ('57), 64—90.

130. *Glüer, Otto:* **Nochmals Luthers Stellung zum Gelübde.** Pastoralblätter 97 ('57), 121—23.

131. *Götze, Ruth:* Luthers Exkommunikations-Praxis. O. O. ['57]. 185 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.]. Berlin, Humboldt-U., Theol. F., Diss. v. 12. Okt '57.

132. *Hartog, Hans:* **Die Privatbeichte und die Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren.** MPTh 46 ('57), 360—64.

133. *Iwand, Hans-Joachim:* **Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff. Ein kritischer Beitrag zu dem gleichnamigen Aufsatz von Karl Holl.** In: Festschrift f. Günther Dehn zum 75. Geburtstag dargebracht v. d. Evang.-Theol. Fak. d. Rhein. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. Neukirchen (Kr. Moers): Buchhandl. d. Erziehungsver. '57. 145—66. — — Bespr.: ThM '57, H. 5/6, 82—83.

134. *Kinder, Ernst:* **Die theologischen Grundmotive in der Kirchenauffassung der lutherischen Reformation.** Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart. Theolog. Aufsätze von Mitarbeitern an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau. Hrsg. v. Wilhelm Andersen, München '57, 132—46.

135. *Kimme, August:* **Luthers Auffassung von der Kirche und der Kirchenbegriff der lutherischen Erweckung des 19. Jahrhunderts.** Koinonia. Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft. Hrsg. v. Luther. Kirchenamt der VELKD, Berlin '57, 79—93.

136. *[Gutknecht, Jobst:]* **Das Achtliederbuch** (Etlich Christlich lider Lobgesang vñ Psalm . . .) Nürnberg 1523/24 in originalgetreuem Nachdr. hrsg. v. Konrad Ameln. Kassel, Basel: Bärenreiter '57. 16 Bl. mit Noten. 8°. 4,80.

137. *Lanzenstiel, Georg:* **Kirchliche Autorität in katholischer und reformatorischer Sicht.** In: Heckel, Theodor, und Lanzenstiel, Georg [Hrsg.:] Die Kirche in der Welt. Studien zur Oekumenischen Tagung des Luther. Weltbundes in Minneapolis 1957. München: Evang. Presseverb. '57, 104 S., 4,80, 24—37.

138. *Maurer, Wilhelm:* **Was verstand Luther unter der Reformation der Kirche?** Luther 28 ('57), 49—62.

139. *Neunheuser, Burkhard:* **Die Taufe beim jungen Luther.** Münchener Theologische Zeitschrift. Vierteljahrsschr. f. d. Gesamtgebiet der katholischen Theologie, München 8 ('57), 135—38.

140. *Peters, Albrecht:* **Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl.** o. O. '57. II, 312, XV gez. Bl. 4° [Maschinenschr.]. Heidelberg, Theol. F., Diss. v. 9. Nov. '57.

141. *Rehbach, August:* **Unbekanntes von Luther.** Hochland. Monatsschrift f. alle Gebiete des Wissens. München 49 ('56/57), 140—49.

142. *Wäschle, Gregor:* **Der ehemalige schwedische Staatskirchenbischof Gustav Aulén über den eigentlichen Sinn von Luthers Lehre über die Realpräsenz.** Die Anregung, Köln 9 ('57), N. 17, 11—12.

143. *Watt, H.:* **Die Taufe beim jungen Luther.** Erasmus, Bruxelles 10 ('57), 404—406.

144. *Wisløff, Carl Fr.:* **Nattverd og Messe, En Studie i Luthers Teologi.** (Abendmahl und Messe, eine Untersuchung zu Luthers Theologie.) Oslo: Luther-stiftelsens Forlag '57. 216 S. nkr. 15,—.

d) Die Arbeit an der Bibel und die Stellung zu ihr. Sprache

145. *Aland, Kurt:* **Luther as Exegete.** The Expository Times 69 ('57), 45—48. 68—70.

146. *W. G.:* **Luthers Bibelübersetzung.** Kirchenblatt für evangelisch-lutherische Gemeinden, Wuppertal 107 ('57), N. 11, 176—79.

147. *Meinhold, Peter:* **Die Heiligung der Sprachen.** Inf 6 ('57), 181—83. Luther betr.: S. 183.

148. *Meinhold, Peter:* **Es gilt den Sinn zu erfassen. Luthers Sprachphilosophie.** Christ und Welt, Stuttgart 10 ('57), N. 33, 6.

149. *Meinhold, Peter:* **Gibt es eine heilige Sprache? Luthers Sprachphilosophie 2.** Christ und Welt, Stuttgart 10 ('57), N. 34, 6.

150. *Meinhold, Peter:* **Strafe und Segen der Sprachverwirrung. Luthers Sprachphilosophie 3.** Christ und Welt, Stuttgart 10 ('57), N. 37, 6 und folgende Nummern.

151. *Meinhold, Peter:* **Einheit von Wort und Geist. Luthers Sprachphilosophie 2.** Christ und Welt, Stuttgart 10 ('57), N. 38, 6.

152. *Rupprecht, Walter:* **Luthers Deuteronomiumpredigten. Ein Beitrag zum Problem der evangelischen Gesetzespredigt.** Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart (vgl. Nr. 134), 66—80.

e) Gottesdienst und Kirchenlied

153. *Anton, Karl:* **Luther und die Musik.** [Hrsg. auf Veranl. d. Ev.-luth. Freikirche.] 4. verb. Aufl. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('57). 60 S. 8°. 1,—.

154. *Blankenburg, Walter:* **Luther und die Musik.** Luther 28 ('57), 14—27.

155a. **Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch.** Hrsg. v. Christhard Mahrenholz u. Oskar Söhngen unter Mitarb. v. Otto Schlißke. Bd. II. Erster Teil: **Lebensbilder der Liederdichter und Melodisten.** Unter Benutzung eines Manuskriptes von Otto Michaelis bearb. v. Wilhelm Lueken. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('57). 300 S. Luther betr.: 29—33. Bd. II. Zweiter Teil: **Geschichte des Kirchenliedes.** Von Paul Gabriel. **Geschichte der Melodien des Evangelischen Kirchengesangbuchs.** Ein Abriß. Von Walter Blankenburg. ('57). 120 S. Luther betr.: 7—13 u. 51.

155b. *Schmidt-Lauber, Hans-Christoph:* **Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti.** Eine formgeschichtlich-systematische Einführung in die Probleme des lutherischen Gottesdienstes und seiner Liturgie. Kassel: Stauda '57. 235 S., 1 Tab. Gr. 8°. Kart. 22,—. Luther betr.: vgl. Personenregister. — — Bespr.: Jordahn, Bruno, Inf 7 ('58), 274—76.

Wisløff, Carl Fr.: **Nattverd og Messe, En Studie i Luthers Teologi.** S. Nr. 144.

f) Die Katechismen. Die Schule

Keine Veröffentlichungen.

g) Staat, Volk, Wirtschaft, Bauernkrieg

156. *Althaus, Paul:* **Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik.** LuthJB 24 ('57), 40—68. — — Bespr.: ThM '57, H. 1, 3—6.

157. *Becker, Karl-Heinz:* **Vom Dienst des Christen in den beiden Reichen.** Die Kirche in der Welt (vgl. Nr. 137), 68—73.

158. *Falter, Immanuel:* **Les deux Royaumes.** Positions Luthériennes 5 ('57), 241—265.

159. *Forck, Gottfried:* **Die Königsherrschaft Christi und das Handeln des Christen in den weltlichen Ordnungen nach Luther.** KD 3 ('57), 23—52.

160. *Gloege, Gerhard:* **Politia Divina. Die Überwindung des mittelalterlichen Sozialdenkens durch Luthers Lehre von der Obrigkeit.** WZ Jena Ges. R. 6 ('56/57), 445—60.

161. *Hauser, H. — Renaudet, A.:* **L' età del rinascimento e della Riforma.** Torino: Giulio Einaudi '57. 702 S. 8°.

162. *Heckel, Johannes:* **Der Ansatz einer evangelischen Sozialethik bei Martin Luther.** Die Kirche in der Welt (vgl. Nr. 137), 49—67. — — Selbstanzeige in: Zeitschr. d. Savignystiftung f. Rechtsgeschichte 74 ('57), 472—75.

163. *Heckel, Johannes:* **Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers.** München: Kaiser '57. 66 S. Gr. 8°. 3,60. = Theol. Existenz heute. N. F. Nr. 55. — — Bespr.: Heyl, Cornelius Frhr. v., ELKZ 11 ('57), 304. Selbstanzeige in: Zeitschr. d. Savignystiftung f. Rechtsgeschichte 74 ('57), 472—75.

164. *Letts, Harold C., ed.:* **Christian Social Responsibility.** *Vol. II:* The Lutheran Heritage. Philadelphia: Muhlenberg Press '57. 190 S. $ 1,75. [A history of social attitudes and activities in the Lutheran Church during and since the Reformation by Jerald C. Brauer, Theodore G. Tappert, E. Theodore Bachmann and Howard Hong.]

Liermann, Hans: **Der unjuristische Luther.** S. Nr. 67.

165. *Richter, Julius:* **Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung bei Luther.** Luther 28 ('57), 28—38.

166. *Schneider, Erwin:* **Zur Revision der theologischen Lehre von den Ordnungen.** ZThK 54 ('57), 377—406.

167. *Törnvall, Gustav:* **Die sozialtheologische Hauptaufgabe der Regimentenlehre.** EvTheol 17 ('57), 407—416. Zuerst schwedisch: Ny Kyrklig Tidskrift '56, 70—80.

168. *Tschaikowskaja, O. G.:* **Über den Charakter der Reformation und des Bauernkrieges in Deutschland.** Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftl. Abteilung, Berlin '57, 721—39.

169. *Wingren, Gustaf:* **Luther on Vocation.** Transl. from the Swedish by C. C. Rasmussen. Philadelphia: Muhlenberg Press '57. 256 S. $ 3,50.

170. *Vossler, Otto:* **Georg der Bärtige und seine Ablehnung Luthers.** HZ 184 ('57), 272—91.

5. Luthers Reformation im Verhältnis zu früheren, gleichzeitigen und späteren außer- und innerkirchlichen Strömungen

171. *[Anonym:]* **War Philipp Jakob Spener ein zweiter Luther?** Der Lutheraner 11 ('57), 76—77.

172. **Barth gegen Luther.** Zw/DNF 28 ('57), 404—05.

Bavaud, G.: **Die Abendmahislehre bei Luther und Calvin.** S. Nr. 127.

173. *Beintker, Horst:* **Neues Material über die Beziehungen Luthers zum mittelalterlichen Augustinismus.** ZKG 68 ('57), 144—48. — — Bespr.: ThM '57, H. 5/6, 77—79.

174. *Blayney, Ida Walz:* **The Age of Luther. The Spirit of Renaissance, Humanism and the Reformation.** New York: Vantage Press '57. 499 S. $ 5,—.

175. *Bolus, Rudi:* **Buchdruck und Reformation.** Glaube und Gewissen 3 ('57), 196.

176. *Brunstäd, Friedrich:* **Reformation und Idealismus.** In: Brunstäd, Friedrich: Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften. Hrsg. v. Eugen Gerstenmaier und Carl Gunther Schweitzer, Berlin ('57), 77—97.

177. *Dollinger, Robert:* **Lutheraner — Melanchthonianer. Servitus aut libertas voluntatis.** ELKZ 11 ('57), 359—61.

178. *Eckstein, Richard:* **Influencia Ecumenica de Lutero** (= Oekumenischer Einfluß Luthers). Ekklesia 1, Buenos Aires '57, N. 1, 5—10.

179. *Giacchi, Orio:* **Il contributo luterano alla formazione dell' assolutismo.** Studi senesi in memoria di Ottorino Vannini. Milano: A. Giuffrè '57, 744—64.

180. *Girardin, H.:* **De Luther à l' oecuménisme.** Civitas. Monatsschrift d. schweizerischen Studentenvereins. Immensee, 12 ('57), 591—94.

181. *Großkopf, R.:* **Vom Segen des Pfarrhauses.** Glaube und Gewissen 3 ('57), 145—48.

182. *Hartmann, Ewald:* **Luther und die Leibesübungen seiner Zeit.** Die Leibeserziehung, Schorndorf b. Stuttgart '57, 300—301.

183. *Hartmann, Olov:* **Schweden. Luther im schwedischen Pietismus.** Lutherische Rundschau 7 ('57/58), 208—10.

184a. *Heimpel, Hermann:* **Luthers deutsche Wirkung auf die Welt** [= Vortrag im 3. Programm des Norddt. Rundfunks]. Inf 6 ('57), 433—37.

184b. *Heinemann, Wolf-Dieter:* **Florian Geyer als fränkischer Ritter, sozialer Reformer und reformatorischer Christ.** Halle/Sa. '57. 190 gez. Bl. 4° (Maschinenschr.) Halle, Theol. F., Diss. v. 2. Mai 1958. Luther betr.: 49.

185. *Holtz, Gottfried:* **Luther und der Volksaberglaube.** In: Solange es heute heißt (vgl. Nr. 47), 112—31.

186. *Hooykaas, R.:* **Science and Reformation.** Cahiers d'histoire mondiale, Paris 3 ('56/57), 109—39.

187. *Bainton, Roland, H.:* **Critical comments on Dr. R. Hooykaas's "Science and Reformation".** Cahiers d'histoire mondiale, Paris 3 ('56/57), 140—41.

189. *Hooykaas, R.:* **Answer to Dr. Bainton's comment on "Science and Reformation".** Cahiers d'histoire mondiale, Paris 3 ('56/57), 781—84.

190. *Ihmels, Jochen:* **Zertrennte Sakramente. Die Sakramentslehre des Heidelberger Katechismus in der Beurteilung nach Luthers kleinem Katechismus.** ELKZ 11 ('57), 101—04.

191. *Kantzenbach, Friedrich Wilhelm:* **Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation.** Vertreter, Quellen und Motive des „ökumenischen" Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt. Stuttgart: Evang. Verlagswerk '57. 260 S. Luther betr.: 24—50. 64—72. 88—90. 93. 119—22.

192. *[Bodenstein von] Karlstadt, (Andreas [Rudolf]):* **Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523—25.** Ausgew. u. hrsg. v. Erich Hertzsch. T. 2. Halle: Niemeyer '57. 127 S. 8°. 8,80. = Neudrucke deutscher Literaturwerke d. 16.—17. Jahrhunderts. Nr. 325.

193. *Kawerau, P.:* **Zu Meissingers Luther-Buch.** ZKG 68 ('57), 333.
Kimme, August: **Luthers Auffassungen von der Kirche und der Kirchenbegriff der lutherischen Erweckung des 19. Jahrhunderts.** S. Nr. 135.

194. *Knörrlich, Wolfgang:* **Kaspar von Schwenkfeld und die Reformation in Schlesien.** o. J. ['57]. VI, 172 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.]. Bonn, Phil. Diss. v. 11. Dez. '57.

195. *Korte, Berthold F.:* **Early Lutheran Relations with the Eastern Orthodox.** The Lutheran Quarterly 9 ('57), 53—59.

196. *Lilje, Hanns:* **Reformation als geistige Gegenwartsentscheidung.** Luther 28 ('57), 1—13.

197. *Mülhaupt, Erwin:* **Joseph Lortz, Martin Luther und der Papst.** Lüneburg: Heliand-Verl. ['57]. 30 S. 8°. 1,50. = Aus d. Arbeit d. Evang. Bundes 5. — — Bespr.: Eckstein, Richard, ELKZ 12 ('58), 337—38.

198. *Ričan, Rudolf:* **Das Reich Gottes in den Böhmischen Ländern. Geschichte des tschechischen Protestantismus.** Ins Deutsche übersetzt von Bohumír Popelář. Stuttgart: Evang. Verl.-werk ['57]. 245 S. 8°. 12,80. Luther betr.: 87—97.

199. *Schlyter, Herman:* **Wort und Mission von Luther her gesehen.** Evang. Missionszeitschr., Stuttgart 14 ('57), N. F., H. 1, 1—8.

200. *Schmidt, Martin:* **Spener und Luther.** LuthJB 24 ('57), 102—29.

201. *Schmidt, Martin:* **War Philipp Jakob Spener ein zweiter Luther?** Der Lutheraner, Frankfurt a. M. 11 ('57), 76—77.

202. *Schweitzer, Carl Gunther:* **Von Luther zur modernen Industriewelt.** Eine ethische Untersuchung. Berlin: Luth. Verlagshaus '57. 91 S. 8°. 6,80. — — Bespr.: Cordes, Cord, Inf 7 ('58), 409—10.

203. *Thiesen, Ulrich:* **Luther und die niederdeutsche Welt.** Europa und die niederdeutsche Welt, Wolfshagen-Scharbeutz, 21 ('57), 50—54.

204. *Trusen, Winfried:* **Um die Reform und Einheit der Kirche.** Zum Leben und Werk Georg Witzels. Münster i. W.: Aschendorff '57. 84 S. 8°.4,80.

205. *Volz, Hans:* **Die Arbeitsteilung der Wittenberger Drucker zu Luthers Lebzeiten.** Gutenbergjahrbuch '57, 146—54.

206. *Watt, H.:* **Zwingli und Luther. Erasmus, Bruxelles,** 10 ('57), 272—74.

207. *Weijenborg, P. Reinoldus:* **Doctrina de immaculata conceptione apud Joannem de Paltz, O.E.S.A. magistrum Lutheri novitii.** In: Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici Mariani Romae, Vol. 14, Rom '57, 160—82. = Berichtigung zu LuBi '56 Nr. 202.

208. *Werner, Martin:* **Erasmus und Luther.** In: Martin Werner: Glaube und Aberglaube (vgl. Nr. 90), 50—65.

209. *Bainton, Roland H.; Quanbeck, Warren A.* and *Rupp, E. Gordon:* **Luther Today.** Martin Luther Lectures, Vol. I. Decorah, Iowa: Luther College Press '57. 164 S. $ 2,75.

210. *Baring, Georg:* **Neues von der „Theologia Deutsch" in ihrer weltweiten Bedeutung.** ARG 48 ('57), 1—11.

211. *Barnikol, E[rnst]:* **Biblisch-Reformatorische Glaubenslehre für den Menschen der Gegenwart. Das heilsgeschichtliche, undogmatische und überkonfessionelle Offenbarungsbekenntnis der Bibel, bezeugt in den reformatorischen Bekenntnissen, vornehmlich in Luthers Katechismen.** WZ Halle-Wittenberg Ges. R. 6 ('56/57), 611—20.

212. *Boyer, Merle William:* **Luther in Protestantism Today.** New York: Association Press '57. 188 S. $ 3,50.

213. *Brandt, Wilhelm:* **Luther 1957 „Den Leuten aufs Maul schauen".** Kirche und Mann 10 ('57), 3—4.

214. *Brehmer, G.:* **Der neue Lutherische Katechismus.** DPfbl 57 ('57), 275.

215. *Eichele, Erich:* **Die Ergebnisse der Revisionsarbeit an Luthers Neuem Testament.** ELKZ 11 ('57), 290—91b.

216. *Fausel, Heinrich:* **Luther heute.** Stuttgart: Calwer Verl. ['57]. 30 S. 8°. 1,40. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens. 13.

217. *Gess, Ernst:* **Conclusion of the Revision of the Luther New Testament.** Bible Translator, London 8 ('57), 155—60.

218. *Gundert, Wilhelm:* **Revision des alttestamentlichen Luthertextes.** DPfbl 57 ('57), 124—25.

219. *Herrich, Walther:* **Gewißlich wahr.** Reime und Rufe zu Martin Luthers Kleinem Katechismus. Bielefeld: Bechauf ('57). 94 S. Kl. 8°. 2,80.

220. *Kuessner, Helmut:* **Die schwedische Lutherforschung und ihre Bedeutung für die Diakonie der Gegenwart.** Die Innere Mission 47 ('57), 321—37.

221. **Luther-Kalender für Südamerika.** Im Auftr. d. Evang. luth. Kirchen v. Brasilien u. Argentinien. Hrsg. v. Pastor C. H. Warth u. Prof. F[riedrich] Lange. (Jg. 27. '57.) Pôrto Alegre i Casa publicadora Concórdia ('56). 188 S. m. Abb. Gr. 8°.

222. *Lee, Robert E. A.:* **Der Lutherfilm — Kreuzfeuer der katholischen Kritik.** DPfbl 57 ('57), 248—49.

223. *Lehmann, Arno:* **Worin besteht das Proprium der Lutherischen Kirche?** ELKZ 11 ('57), 142—43.
Letts, Harold C., ed.: **Christian Social Responsibility.** S. Nr. 164.

224. *Ljunghoff, Johannes:* **Hur rädda Luthers lilla katekes åt vår tid?** (= Wie soll man Luthers Kleinen Katechismus heute lesen?) Lund: Gleerup '57. 23, (1) S. skr. 1,50.

225. **Nachrichten der Luther-Akademie** (in der D[eutschen] D[emokratischen] R[epublik]). (Herausgeg. durch Prof. D. Rudolf Hermann.) '57 (Sondershausen: Luther-Akademie '58.) 44 S. 8°.

226. *Stange, Erich:* **Alter und neuer Text der Lutherbibel in der Praxis.** Pastoralblätter 97 ('57), 65—66.

227. *Jahn, Ernst:* **Luthers Erklärungen zu den 10 Geboten im heutigen Sprachstil.** DPfbl 57 ('57), 76—77.

228. *Wittenberg, M.:* **Zur Revision des Alten Testaments der Lutherbibel.** ELKZ 11 ('57), 291b—93.

C. Forschungsberichte, Sammelbesprechungen, Nachträge

229. [Anonym:] **Hauptversammlung der Luther-Gesellschaft.** Inf 6 ('57), 320. 372.

230. *Bornkamm, H[einrich]:* Bespr. von: **Meissinger, Karl August: Der katholische Luther** (= LuBi '40—53, Nr. 121) und **Luther. Die deutsche Tragödie 1521** (= LuBi '40—53, Nr. 122). In: HZ 183, '57, 211—12.

231. *Hillerdal, G[unnar]:* **La théologie de Lund.** (Une époque importante de la théologie systématique en Suède.) Positions Luthériennes 5 ('57), 49—58.

232. *Langenfass, Friedrich:* **Um Luther und die Reformation. Eine Dekade Lutherliteratur.** Zw/DNF 28 ('57), 110—18.

233. *Lau, Franz:* **Luther-Jahrbuch,** Jahrbuch der Luthergesellschaft. 24. Berlin: Luth. Verlagshaus '57. 164 S. 8°. Lw. 14,50. — — Bespr.: Franz, Günther, ARG 48 ('57), 243. Jauernig, Reinhold, ELKZ 11 ('57), 303.

234. *Loewenich, Walther von:* **Das Lutherbild in der gegenwärtigen Lutherforschung.** Der evangelische Erzieher, Frankfurt a. M. 9 ('57), 261—66.

235. **Lutherbibliographie 1940—53.** Im Auszug. LuthJB 24 ('57), 141—55.

236. **Lutherbibliographie 1954.** LuthJB 24 ('57), 156—63.

237. *Persson, Per Erik:* **Reformationen som problem i nyare romersk-katolsk teologi.** (= Die Reformation als Problem in der neueren römisch-katholischen Theologie.) Svensk Teologisk Kvartalsskrift 33 ('57), 154—65.

238. *Reichert, E. O.:* **Luther, Martin: Ausgewählte Werke.** Hrsg. v. H[ans] H[einrich] Borcherdt und

Georg Merz. 3. Aufl. München: Kaiser '48—57. ThLZ 82 ('57), 773—76.

239. *Riege, Herbert:* **Tagung der Luther-Akademie in Goslar.** [Bericht.] Inf 6 ('57), 339.

240. *Sachse, Wolfgang:* **In Sachen: Reformation.** Glaube und Gewissen 3 ('57), 115—16. (= Sammelbespr.: Barnikol: Luther in evang. Sicht [= LuBi '54, Nr. 130], Boehmer: Der junge Luther [= LuBi '55, Nr. 51], Lorbeer: Das Fegefeuer [= Nr. 81], Köhler: Huldrych Zwingli.)

241. *St[apel], H[enning]:* **Die Hauptversammlung der Luther-Gesellschaft 1957.** Luther 28 ('57), 141—43. *Stauffer, Richard:* **La théologie de Luther d'après les recherches récentes.** Nr. 96.

242. *Storck, Hans:* **Die schwedische Lutherforschung in den letzten drei Jahrzehnten.** Luther 28 ('57), 75—84.

243. *Stupperich, Robert:* **Internationaler Kongreß für Lutherforschung in Aarhus, Dänemark, 13. bis 18. August 1956.** Luther 28 ('57), 40—43.

244. *Stupperich, Robert:* **Die Reformation als Frage in der katholischen kirchengeschichtlichen Forschung der Gegenwart.** Materialdienst d. Konfessionskundl. Instituts 8 ('57), 61—65.
Süss, Theobald: **Remarques sur les problèmes de la biographie de Martin Luther.** S. Nr. 73.

246. *Thestrup Pedersen, E.:* **Die skandinavische Lutherforschung.** ThLZ 82 ('57), 1—8.
Wäschle, Gregor: **Der ehemalige schwedische Staatskirchenbischof Gustav Aulén über den eigentlichen Sinn von Luthers Lehre über die Realpräsenz.** S. Nr. 142.

247. *Weissgerber, Hans H.:* **Luther, Martin: Works. Ed. by Jaroslav Pelikan.** St. Louis: Concordia. **V. 12, 13, 21.** Luth. Rundschau 7 ('57/58), 224—26.

248. *Wendland, G[erhard]:* **Aus der Arbeit der Luther-Agricola-Gesellschaft.** Die Kirche Finnlands. Informationsblatt d. Ev.-Luth. Kirche Finnlands 3 ('57), N. 1, 11—12.

249. *Zeeden, Ernst Walter:* **Literaturbericht: Zeitalter der Glaubenskämpfe.** Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, Stuttgart, 8('57), 764—72.

Nachträge
(deutsch, dänisch, italienisch, schwedisch)

B 1

250a. *Rückert, H[anns]:* **Reformation zwischen Mittelalter und Neuzeit.** Sonntagsblatt, Hannover '56, N. 45.

250b. *Rüstow, Alexander:* **Ortsbestimmung der Gegenwart.** Eine universalgeschichtliche Kulturkritik. [In 3 Bdn.] Erlenbach—Zürich: Rentsch. Gr. 8°. Bd. 2: Weg der Freiheit. '52. 710 S. Sfr. 24; Lw. sfr. 28,—. Luther betr.: 269—95.

251. *Thestrup Pedersen, E.:* **Hvilken Lutherforståelse er den aegte?** Dansk teologisk Tidsskrift, København 19 ('56), 211—32.

B 2a

252. *Herrmann, Gotthilf:* **Luthers Privatsekretär** [Veit Dietrich]. Evang.-Luth. Volkskalender auf das Jahr 1956. 67. Jg. Berlin: Evang. Verl.-Anst. '55, 36—40.

253. *Pincherle, Alberto:* **La prima Messa di Lutero.** In: Alberto Pincherle: Christianesimo antico e moderno, Roma: Edizioni dell' Ateneo '56, 119—26. (Bereits veröffentl. in „Ricerche religiose" XX ('49), 95—102.

B 3b

254. *Hammann, Gustav:* **Nomismus und Antinomismus innerhalb der Wittenberger Theologie von 1524 bis 1530.** 214 S. 4° [Maschinenschr. vervielf.]. Bonn, Ev.-theol. F., Diss. v. 22. Nov. '52.

B 3d

255. *Atkinson, J.:* **Einschätzung der theologischen Bedeutung des Johannesevangeliums durch Luther.** ZsystTh 24 ('55), 401—11.

256a. *Lüthi, Karl:* **Luther.** In: Judas Ischarioth in der Geschichte der Auslegung von der Reformation bis zur Gegenwart. Zürich: Zwingli-Verl. '55. 209 S. 12,—, 10—18.

B 3g

256b. *Wolf, Ernst:* **Sozialethik bei Luther.** Evang. Sozial-lexikon (2. unv. Aufl. Stuttgart: Kreuz-Verl. '56), 684—87.

B 4

257. *Walz, A.:* **La polemica domenicana pretridentina 1518—1545.** Sapienza 9 ('56), 469—87.

B 5

258. *Krumwiede, H. W.:* **Vom reformatorischen Glauben Luthers zur Orthodoxie.** Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, Blomberg (Lippe) 53 ('55), 33—48.

259. *Abbiati, Tiberio M.:* **Uomini e cause dell' eresia luterana e della riforma cattolica in Lombardia (appunti per la storia di S. Antonio M. Zaccaria).** In: Memorie storiche della Diocesi di Milano. Bd. III. Milano: Tipografia De Silvestri '56, 55—73.

260. *Blanke, Fritz:* **Hamann und Luther.** In: Blanke, Fritz: Hamann-Studien, Zürich '56, 43—68.

261. *Haikola, Lauri:* **Luthers kritik av svärmarna** (Luthers Kritik an den Schwärmern). Ny kyrklig tidskrift 25 ('56), H. 1/2, 1—10.

262. *Schmidt, Kurt Dietrich:* **Streiter für Gottes Ehre. Martin Luther und Ignatius von Loyola. Zum 400. Todestag des Gründers der Gesellschaft Jesu.** Sonntagsblatt, Hannover '56, N. 31.

B 6

263. *Schlyter, Herman:* **Missionen och Luther.** (Die Mission und Luther). Ny kyrklig tidskrift 25, '56, H. 4/5, 119—36.

Nachträge (lateinamerikanisch)

A 3b

264. *Martín Lutero:* **Los artículos de Esmalcalda** (= Die Schmalkaldischen Artikel). Trad. por Manuel Gutiérrez-Marín. Buenos Aires: La Aurora '44.

265. *Martín Lutero:* **Catecismo Mayor** (= Großer Katechismus). Trad. por Manuel Gutiérrez-Marín. Buenos Aires: La Aurora '45.

266. *Martín Lutero:* **La libertad cristiana y epístola al Papa León X** (=Von der Freiheit eines Christenmenschen und ein Sendbrief an Papst Leo X.). Trad. de Manuel Gutiérrez-Marín. 3a edicion. Buenos Aires: La Aurora '45.

267. *Martín Lutero:* **El padrenuestro** (= Das Vaterunser). Trad. por Manuel Gutiérrez-Marín. 2a ed. revisada. Buenos Aires: La Aurora '46.

268. **Dos escritos pedagógicos de Martín Lutero** (= Zwei pädagogische Schriften Luthers). (A los Burgómaestres y Concejales de todas las ciudades de Alemania. — Sermón para que se manden los hijos a la escuela 1530.) Übers. v. C. Witthaus. In: Vox Evangelii [Bd. 1], Buenos Aires '56, 7—81.

B 1

269a. *Lehenbauer, Alberto:* **Lutero.** Ed. Seminario Concordia de Teología Luterana, Villa Ballester '47.

B 2a

269b. *Witthaus, Carlos:* **Nombres proprios de lugares y personas relacionados con la vida de Martín Lutero.** Vox Evangelii [Bd. 1], Buenos Aires '56, 127—33.

B 3g

270. *Lésko, Béla:* **La armonía y la delimitación de los dos reinos según Martín Lutero** (= Harmonie und Abgrenzung der zwei Reiche bei Martin Luther). Vox Evangelii [Bd. 1], Buenos Aires '56, 83—102.

Nachträge (slovakisch, ungarisch)

A 3a

271. *Virág Jenö:* **Luther Márton önmagáról** (= Martin Luther über sich selbst = Martin Luthers Selbstzeugnisse, übers. und mit Verbindungstext versehen von Jenö Virág). 2. Aufl. Budapest '43. 194 S.

A 3b

272. *Dr Martin Luther:* **Malý Katechizmus** (= Der Kleine Katechismus). Tranoscius '40. Zn. VIII/1. G. 18. Str. 37.

273. *Martin Luther:* **Ako sa treba modlit'.** Preložil Rudolf Koštial (= Wie man beten soll. Übersetzt von Rudolf Koštial). Tranoscius '41. Zn. III/4. G. 123. Str. 46.

274. *Dr Martin Luther:* **Malý Katechizmus** (= Der Kleine Katechismus). Liptovský Sv. Mikuláš. Julius Stepita. Tranoscius '42. Zn. VIII/1. G. 8. Str. 37.

275. *Čobrda:* **Malý katechizmus Dr. Martina Luthera** (= Der Kleine Katechismus Dr. Martin Luthers). Ruzomberok, Stecko a Trepáč. Tranoscius '43. Zn. VIII/1. E. 62. Str. 101.

276. *D. Luther Márton:* **Igy imádkozzál!** (= So sollst du beten! = Eine einfache Weise zu beten). Übersetzt von Zoltán Balikó. 2. Aufl. Györ '44. 36 S.

277. *Dr Martin Luther:* **Malý Katechizmus** (= Der Kleine Katechismus). Liptovský Sv. Mikuláš. Tempo Böhmer a Stepita. Tranoscius '47. Zn. VIII/1. G. 167. Str. 34.

278. **Malý Katechizmus** dr Martina Luthera (= Der Kleine Katechismus Dr. Martin Luthers). Vydal Tranoscius, Lipt. Mikuláš v Cirkevnom nakladatel'stve Bratislava. Brožované, formát 61×86. Strán 46. '54. Kčs. 1,20.

279. *C. M. H.:* **List dr Martina Luthera do Prešova** (= Ein Brief Dr. Martin Luthers nach Prešov). In: 44. ročnik Evanjelický Posol ('54). Str. 83. Číslo 11. z 10. júna.

B 1

280. *Beyer, G.:* **Doktor Martin Luther.** Preložili Julius Hajdu a Miloslav Slávik (= Doktor Martin Luther, übersetzt von J. Hajdu und M. Slávik). Tranoscius '42. Turčiansky Sv. Martin. Neografia. Zn. III/4. F. 246. Str. 117.

281. *Hano, J.:* **Vzt'ah zbožnosti a teologie u M. Luthera** (= Der Zusammenhang zwischen der Frömmigkeit und der Theologie bei M. Luther). In: 45. ročník Evanjelický Posol ('55). Str. 156. (Číslo 20—20. október).

B 2a

282. *Hoferová, Klára:* **Brat Martin. Preložil Gustáv Viktory** (= Bruder Martin, übersetzt von Gustav Viktory). Liptovský Sv. Mikuláš, Bratia Rázusovci. Tranoscius '43. Zn. I/1. R.F. 137. Str. 349.

B 2b

283. *Kvas, Andrej:* **Manželstvo dr Martina Luthera** (= Die Ehe Luthers). In: 68. ročník Cirkevné Listy ('55). Str. 141—42. (Číslo 9 — september.)

284. *Tomko, Pavel:* **Lutherov vstup do stavu manželského a jeho význam** (= Luthers Eheschließung und ihre Bedeutung). In: 45. ročník Evanjelický Posol ('55). Str. 155—56. (Číslo 20.—20. október.)

B 3a

285. *O. V.:* **Lutherova viera a Luther o viere.** (= Luthers Glaube und Luther über Glauben). In: 44. ročník Evanjelický Posol ('54). Str. 154. (Číslo 20, z 25. október.)

B 3e

286. *Dr Martin Luther:* **Hrad pŕepevný. Preložil Juraj Tranovský** (= Dr. Martin Luther: Ein feste Burg . .

ein Bild für den Religionsunterricht). Turčiansky Sv. Martin. Neografia. Tranoscius '44. Zn. VI. AA. 1—1 obraz.

B 3f

287. *Dr Julius Adamiš:* **Jubilujúci Malý Katechizmus** = Das Jubiläum des Kleinen Katechismus). In: 67. ročník Cirkevné Listy ('54). Str. 117—18. (August č.8.)

B 6

288. *Chochol, Juraj:* **Odkaz reformácie** (Das Vermächtnis der Reformation). In: 67. ročník Cirkevné Listy ('54). Str. 151—54. (október č. 10.)

289. *Dr. J. Berger:* **K sviatku Reformácii. S Lutherom alebo Luthera?** (Zum Reformationsfest. Mit oder ohne Luther?) In: 68. ročník Cirkevné Listy ('55). Str. 145—48. (Číslo 10 — október.)

290. *Dr J. Berger:* **450. výročie Lutherovho vstupu do kláštora** (= Das 450. Jubiläum des Eintritts Luthers ins Kloster). In: 68. ročník Cirkevné Listy ('55). Str. 86—90. (Číslo 6 — jún.)

291. *Bolewski, Dr Hans:* **Biblia a jednota cirkvi z hľadiska luteránskeho** (= Die Bibel und die Einheit der Kirche vom lutherischen Standpunkt). In: 68. ročník Cirkevné Listy ('55). Str. 157—60. (Číslo 10 — október.)

Nachträgliche Besprechungen

LuBi 1940—1953

83. Bainton, Roland H.
Witthaus, Carlos: Nota bibliografica. Vox Evangelii [Bd. 1]. Buenos Aires '56, 134—36.

136. Bornkamm, Heinrich.
Dieck, Alfred, Luther 28 ('57), 92—93.
Muralt, L. v., HZ 185 ('58), 449.

152. Bohlin, Torgny.
Haufe, Christoph Michael, LuthJB 26 ('59), 135—39.

162. Krumwiede, Hans-Walter.
Bornkamm, Heinrich, HZ 185 ('58), 693.

167. Link, Wilhelm.
Gerdes, Hayo, Luther 28 ('57), 43—45.
Lau, Franz, ThLZ 83 ('58), 688—91.

201. Bornkamm, Heinrich.
Gerdes, Hayo, Luther 28 ('57), 91—92.

225. Vajta, Vilmos.
Pröhle, Károly jun., (Az istentisztelet teológiája Luthernel.) Lelkipásztor 32 ('57), 49—53.

227. Althaus, Paul.
Reichert, E. O., ThLZ 82 ('57), 280—82.
St[apel], H[enning], Luther 29 ('58), 43—44.

236. Heckel, Johannes.
Beintker, Horst, Zeichen der Zeit '56, 437.
Lau, Franz, LuthJB 25 ('58), 193—95.

253. Wingren, Gustaf.
Beyreuther, Erich, LuthJB 25 ('58), 191—93.
Bornkamm, Heinrich, HZ 185 ('58), 450.

266. Hildebrandt, Franz.
Geyer, W. H., Luther 29 ('58), 140—42.

269. Köhler, Walther.
Pfister, Rudolf, DLZ 78 ('57), 101—04.
Petzold, Gottfried, LuthJB 25 ('58), 196—98.

288. u. 289. Zeeden, Ernst Walter.
Bodenstein, W., Materialdienst d. Konfessionskundl. Inst. 9 ('58), 116—17.

LuBi 1954

3. Luther, Martin (Ausgew. Werke. Erg. R. Bd. 1: Daß der freie Wille nichts sei).
Tebbe, Walter, Luther 29 ('58), 44.

11. Luther, Martin (Von der Freiheit eines Christenmenschen).
Hatzfeld, Lutz, ARG 49 ('58), 336.

52. u. 53. Hirsch, Emanuel.
Jordahn, Bruno, Inf 6 ('57), 356—58.

56. Wolf, Ernst.
Brunotte, Heinz, Inf 6 ('57), 272.
Brüschke, Ingemaren, LuthJB 25 ('58), 187.

57. Beintker, Horst.
Töpken, Carl, DPfbl 57 ('57), 43.

69. Prenter, Regin.
Sartory, Thomas, Una Sancta 12 ('57), 67—69.
Schmidt, Martin, Zeichen der Zeit 11 ('57), 313—14.

102. Vajta, Vilmos.
Müller-Schwefe, Hans Rudolf, Inf 6 ('57), 294.

111. Hillerdal, Gunnar.
Herrmann, Johannes, LuthJB 25 ('58), 195—96.

LuBi 1955

7. Luther, Martin (Works, Edited by Jaroslav Pelikan).
Weissgerber, Hans H., Lutherische Rundschau 7 ('57/58), 224—26.

11. Tappert, Theodore G.
Schmidt, Martin, Luther 29 ('58), 142—43.

70. Bring, Ragnar.
Töpken, Carl, DPfbl 57 ('57), 43—44.

83. Gensichen, Hans-Werner.
D., DPfbl 58 ('58), 310.

112. Lähteenmäki, Olavi.
Töpken, Carl, DPfbl 57 ('57), 44.
Ludolphy, Ingetraut, LuthJB 26 ('59), 139—41.

117. Bornkamm, Heinrich.
Höß, Irmgard, DLZ 78 ('57), 1007—11.
Törnvall, Gustav, Inf 6 ('57), 266.

123. Hägglund, Bengt.
Grünewald, Hans, ELKZ 11 ('57), 366—67.

144. Steck, Karl-Gerhard.
Fohrer, Georg, HZ 184 ('57), 212.
Lau, Franz, Die evang. Diaspora 29 ('59), 203—04.

LuBi 1956

5. Luther Deutsch. (Erg. Bd. III. Luther-Lexikon.)
Anonym, DPfbl 57 ('57), 505.
Althaus, Paul, Luther 29 ('58), 93.
Althaus, Paul, ThLZ 84 ('59), 196.
Brüschke, Ingemaren, LuthJB 26 ('59), 135.

6. u. 7. Luther, Martin (Works. Edited by Jaroslav Pelikan).
Weissgerber, Hans H., Lutherische Rundschau 7 ('57/58), 224—26.

7. Luther, Martin (Works. Edited by Jaroslav Pelikan).
Bachmann, E. Theodore, ARG 49 ('58), 335—36.

8. Luther, Martin (Reformation Writings, Bertram Lee Woolf).
Lehmann, H. T., ARG 48 ('57), 264.

14. Luthers Briefe (Reinhard Buchwald).
H., DPfbl 57 ('57), 43.

16. Das Lutherwort zum Psalter (Theodor Brandt).
H., DPfbl 57 ('57), 44.
St[apel], H[enning], Luther 28 ('57), 47.

82. Siirala, Aarne.
H., DPfbl 57 ('57), 505.
Heuer, Hans, ELKZ 12 ('58), 254.

114. Mülhaupt, Erwin.
Ringwald, A., DPfbl 57 ('57), 479.

119. Gerstenkorn, Hans Robert.
Voigt, Alfred, Zeitschr. f. Rel. u. Geistesgesch. '59, 275—76.
Anzeige von Heckel, Johannes, Zeitschr. d. Savigny-stiftung f. Rechtsgesch. 75 ('58), 558.
Lau, Franz, LuthJB 26 ('59), 141—45.

132. Politus, Ambrosius Catharinus.
Prodi, P., Rivista di storia della Chiesa in Italia XI ('57), 433—36.
Vansteenkiste, C., Angelicum XXXIV ('57), 425—26.

GTU Library
3 2400 00283 0838

72033
BX
8009
L973
v.27
1960

Luther-Jahrbuch

Luther-Jahrbuch
BX
8009
L973
v.27
1960
72033
LC Coll.